# التوحيد

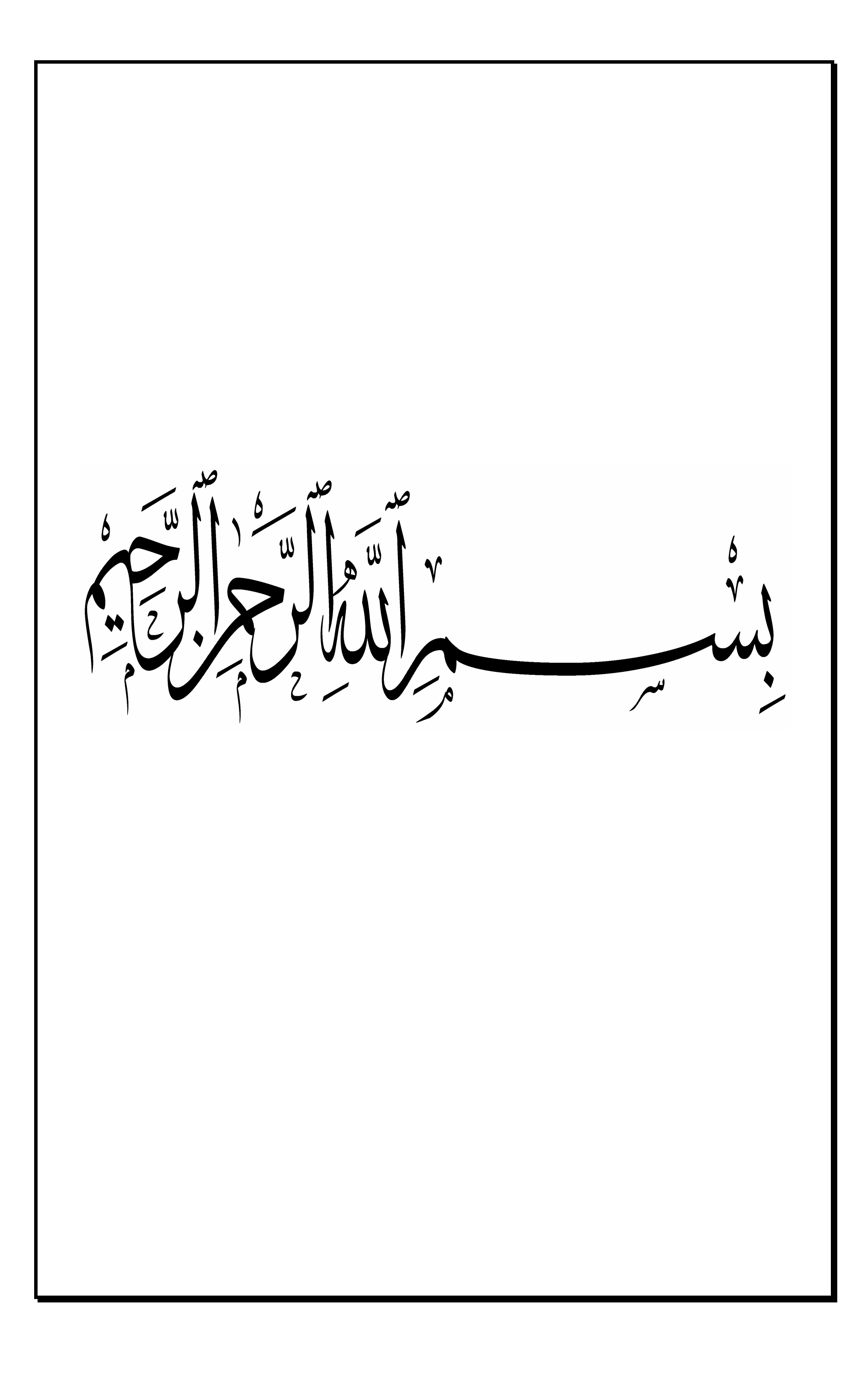
## بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته

**تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري**

**جواد علي كسار**

الجزء الأول


مؤسسة
الإمام الجواد (ع)
تأسست 1427 هـ
للفكر والثقافة


بسم الله الرحمن الرحيم

# المقدمة

هل يعيش المسلمون، أو البشرية عامّة، مشكلة إلحادٍ حتّى نحشّد لمبحث التوحيد كتاباً ضخماً يقع في جزأين بمئات الصفحات؟ أبداً؛ لا يمثّل الإلحاد في العالم المعاصر مشكلة نظرية لا بالنسبة إلى المسلمين ولا بالنسبة إلى غيرهم. ورغم كلّ المظالم والمفارقات التي تلفّ العالم من حولنا، فإنّ الإنسانية تتّجه صوب الإيمان.

أكثر من ذلك، يرفض الكتاب ـ تبعاً لمنهج البحث القرآني ـ أن ينطلق من إثبات وجود الله سبحانه كأصل موضوعيّ في البحث التوحيدي ونقطة بداية تفترض أنّ البشرية تعيش حالة إنكار وجود الله، ونداءُ الحقّ يقرع الأفئدة والعقول: ﴿أَفِي الله شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1].

إنّما تكمن المشكلة في الحاجة لتحأسيس هذا الإيمان على قواعد معرفية صحيحة، ليؤتي ثماره العملية في واقع الحياة.

فإذا كان المطلوب أن يتحرّك المسلمون على خطّ الاستقامة السلوكية، فإنّ هذه الاستقامة في إطار العمل الصالح لا تتحقّق إلا في ضوء معرفة صحيحة بصيرة؛ لأنّ «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق،

---

(١) إبراهيم: ١٠.

لا تزيده سرعة السير إلاّ بعداً»[١].

*فالعلم يسبق العمل وهو مقدّمة له، كما في الحديث الشريف:* «العلم إمام العمل، والعملُ تابعه»[٢]، *والعلم هو السبيل إلى الله:* «ليس إلى الله تعالى طريق يسلك إلا بالعلم»[٣]، *وبالعلم يهتدي الإنسان إلى ربّه:* «إنّ بالعلم تهتدي إلى ربّك»[٤]، و «من علم اهتدى»[٥].

*ثمّ تتضاعف أهمـّية المعرفة عندما يتّضح أنّ الهدف من وراء الخلق هو العبادة كمقدّمة للكمال ووسيلة لليقين، على ما ينطق به الذكر الحكيم في قوله سبحانه:* ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ * أَلاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ اللهَ...﴾[٦] *وقوله تعالى:* ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[٧]. *فعبادة الله سبحانه لا تكون إلاّ بمعرفة من سنخها، وفي الحديث:* «إنّ الله عزّ وجلّ ما خلق العباد إلاّ ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه»[٨].

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليه وآله، الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ)، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ، ص ٣٦٢.

(٢) الخصال، ص ٥٢٢، ح١٢، ومصادر أخرى كثيرة مثل مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت؛ منية المريد؛ إرشاد القلوب؛ أمالي الطوسي؛ تحف العقول؛ عدّة الداعي.

(٣) مصباح الشريعة، ص ٣٤٦.

(٤) روضة الواعظين، ص ١٦؛ مشكاة الأنوار، ص ١٣٥.

(٥) غرر الحكم، رقم ٧٧٣٥.

(٦) هود: ١ ـ ٢.

(٧) الذاريات: ٥٦.

(٨) علل الشرائع، نقلاً عن الميزان في تفسير القرآن، للعلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤)، ج ١٨، ص ٣٩٠.

*فالمعرفة مقدّمة للعبادة، وما لم يهتد الإنسان إلى الله تعالى ويعرفه، فلا طريق له للوصول إلى العبادة أساساً، بل قد ينحدر إلى هوّة سحيقة.*

*قال قوم للإمام الصادق* عليه السلام: *ندعو فلا يُستجاب لنا؟ قال:* «لأنّكم تدعون من لا تعرفونه»[١].

*وفي الحديث الشريف:* «من هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه»[٢].

*إذن: مادامت المعرفة التوحيدية تأتي في الذروة على خطّ المعرفة الإسلامية، فسيكون نافعاً أن نبصر موقعها هذا، عبر عدد من الإضاءات الدالّة التي توفّرها النصوص التالية:*

*١ ـ جاء رجل إلى رسول الله* صلى الله عليه وآله *فقال: يا رسول الله علّمني من غرائب العلم. قال:* ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟! *قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال:* معرفة الله حقّ معرفته[٣].

*٢ ـ كان الإمام أمير المؤمنين في لّجة المعركة في يوم الجمل، وإذا برجل يسأله: يا أمير المؤمنين، أتقول إنّ الله واحد؟ فما كان من الناس إلاّ أن حملوا عليه؛ متذرّعين بأنّ الساحة ساحة معركة، والساعة ساعة حرب واحتدام سيوف، لا سؤال ومعرفة، وقالوا: يا أعرابيّ، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أمير المؤمنين* عليه السلام: «دعوه؛ فإنّ الذي يريده الأعرابيّ هو الذي نريده من القوم»[٤] *أي: علامَ نحاربهم؟ إنّما نحاربهم على*

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي (ت: ٣٨١هـ)، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، ص٢٨٨، الحديث: ٧.

(٢) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٣) التوحيد، باب ٤٠، ص ٢٨٤، ح ٥ و في النصّ تتمّة رائعة ستأتي في ثنايا الكتاب.

(٤) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار عليهم السلام، الشيخ محمد باقر =

*التوحيد الحقّ بمكوّناته ولوازمه.*

*٣ ـ دخل رجل على الإمام جعفر بن محمد الصادق* عليه السلام، *فسأله الإمام: ممّن الرجل؟ أجاب: من محبّيكم ومواليكم. فأوضح له الإمام أنّ محبّي أهل البيت* عليهم السلام *على ثلاث طبقات، طبقة أحبّتهم في السرّ والعلانية فهم النمط الأعلى، وطبقة أحبّتهم في السرّ دون العلانية فهم النمط الأوسط، والثالثة أحبّتهم في العلانية دون السرّ فهم النمط الأسفل.*

*أمام هذا التصنيف قال الرجل للإمام: فأنا من محبّيكم في السرّ والعلانية. فما كان من الإمام إلا أن عاجله بأنّ لهؤلاء علامات. فسأله الرجل: وما تلك العلامات؟ فأجابه الإمام جواباً يكشف عن سموّ التوحيد والمعرفة التوحيدية الحقّة، إذ قال* عليه السلام: «**تلك خلال أوّلها أنّهم** عرفوا التوحيد حقّ معرفته، وأحكموا علم توحيده»[1].

*ليس في النصّ الروائيّ ذكر لأمر ثان وثالث، لأنّ من أَحْكَم أساس التوحيد وأوثق عراه فقد أحكم كلّ شيء، ولا يحتاج إلى شيء آخر. فبالتوحيد تُعرف النبوّة، ومعرفة الرسول توصل الإنسان إلى معرفة الإمام.*

*يؤسّس النصّ أيضاً لأمر بالغ الخطورة على صعيد العلاقة بين التوحيد والولاء. فاللبنات الأولى للولاء تكمن في التوحيد ذاته، فهناك ترابط وثيق بين التوحيد والولاء، حيث تبدأ المناشئ العميقة للولاء من الفهم السليم للتوحيد، وفي التوحيد ذاته تكمن الحلقة التأسيسية الأولى لولاية أهل البيت*

---

= المجلسي، بيروت ١٩٨٣، ج ٣، ص ٢٠٦. وللحديث تتمّة تنطوي على كنوز في المعرفة التوحيدية كما سيوافينا بعدئذ.

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٢٥، وللحديث تتمة فيها غرر من معارف التوحيد لا تصاب إلا في أقوالهم عليهم السلام.

عليهم السلام بحيث كلّما غاب الولاء لهؤلاء الأطهار فعلينا أن نشكّ بسلامة الفهم التوحيدي، بالنحو الذي سيأتي عليه الكتاب تفصيلاً بالأخصّ في جزئه الثاني.

## المنهج العلوي

أفرز فكر المسلمين مناهج عدّة في التعاطي مع بحوث التوحيد، بيد أنّ الكتاب انحاز سلفاً إلى المنهج القرآني بالصياغة التي قدّمها الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام ودلّت عليه نصوصه ونصوص الأئمّة من ولده عليهم السلام. وحين يلجأ الكتاب إلى البحوث الكلامية والفلسفية وغيرها من اتجاهات المعرفة، فهو إنّما ينتخب منها ويختار ما ينسجم مع قواعد المنهج العلويّ ومكوّناته، بحيث لا تخرج المعطيات التي يتبنّاها عن هذه الدائرة، إلاّ إذا كان الهدف هو المقارنة والتثقيف.

لا غرابة أن تمثّل النصوص العلوية وما تضمّنته من مادّة في التوحيد منهجاً مستقلاً وخاصّاً في دراسة الموضوع، وفي «نهج البلاغة» وحده خمسون خطبة عن التوحيد وما يرتبط به، عدا ما هو مبثوث في الكتب والنصوص الأخرى.

لقد سعى الكتاب أن يهتدي في كلّ فكرة من أفكاره وخطوة من خطواته بنور المعرفة العلوية وأسلوبها في فهم التوحيد، فاستطاع أن يرسو على طائفة من الأصول والمرتكزات هي من صميم المنهج العلويّ مباشرة أو مستمدة منه ومشيدة في ضوء قواعده، نعرض فيما يلي لأمثلة سريعة منها:

١ ـ الأصل في المنهج التوحيدي القرآني توحيد الله سبحانه لا إثبات وجوده. فالمنهج القرآني في التوحيد غالباً ما يتجنّب البحث في إثبات وجود

*الله سبحانه، بل يستنكر الشكّ في هذا الثابت الوجداني* ﴿أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[(١)].

*الإنسان مجبول على التوحيد وهو مودع في فطرته؛ قال تعالى:* ﴿فِطْرَةَ الله الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ...﴾[(٢)] *والأحاديث متظافرة في تفسير الفطرة بالتوحيد. إذن، لا تواجه الإنسانية مشكلة إلحاد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسوّغ تركيز الجهود على إثبات وجوده سبحانه. فالواقع الإنساني كان ولا يزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشري متّجه صوب الإيمان أبداً.*

*وإذا كان ثمّ مشكلة تعيشها البشرية على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتى قيام الساعة، فهي تكمن في إثبات التوحيد ونفي الشريك.*

*هذه الفكرة لخّصها المنطق العلويّ وأبان حلقاتها بالنصّ التالي الذي يطالعنا في أوّل خطب النهج:* «أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده»[(٣)]. *على أنّ النصّ يكشف أن لا قيمة للمعرفة وحدها ما لم تكن مؤدّية إلى التصديق والإيمان، والتوحيد في المنطق العلويّ هو أهمّ ركن في التصديق، بل هو كماله.*

*٢ ـ التأمّل في حصيلة النصوص العلوية قد يفيد التصنيف الذي يقسم التوحيد إلى ثلاثة أقسام هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد*

---

(١) إبراهيم: ١٠.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضيّ من كلمات الإمام علي عليه السلام، ضبط نصّه وابتكر فهارسه العلمية: د. صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

*الأفعالي، إلا أنّ هذا المعنى يمكن استشفافه من نصوص نقلية أخرى.*

*بيد أنّ المهمّ في ذلك كلّه هو بلورة معنى الوحدة التي تحدّث عنها القرآن الكريم في مثل قول الله تعالى:* ﴿وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلاَّ إِلهٌ وَاحِدٌ﴾[1]*، وقوله سبحانه:* ﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[2]*، وقوله سبحانه:* ﴿وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾[3].

*إنّ مفتاح الولوج إلى عالم التوحيد الرحيب، والأصل الذي تقوم عليه معارفه يكمن في هذه النقطة. فمن دون فهم مسألة الواحد وما يعنيه، لا تتيسّر عملية فهم بقيّة معارف التوحيد، فهذه المسألة هي القاعدة التحتية التي ينهض عليها بناء المعرفة التوحيدية فيما يحويه من أجزاء وتفاصيل.*

*لقد فتح القرآن هذه المنطقة المغلقة وهو ينفي الوحدة العددية ليثبت مكانها الوحدة الحقّة الحقيقية، وقد سارت بموازاته بيانات أئمّة أهل البيت* عليهم السلام *وعلى رأسهم الإمام أمير المؤمنين* عليه السلام*، ليسجّل البحث التوحيدي انعطافة كبيرة على مستوى تأريخ الأديان ومسار الفكر البشري وهو يستهدي بالرؤية القرآنية ـ العلوية، التي يمكن ملاحظة آثارها في هذا الكتاب، بعد أن تحوّلت إلى واحدة من أبرز مرتكزاته المنهجية.*

*٣ ـ من الأصول الأساسية التي استمدّها الكتاب من المنهج العلويّ ولاسيّما فيما ذهب إليه من الوحدة الحقّة الحقيقية، نظرته إلى الكمال. فإذا ثبت بتلك الوحدة عدم محدودية الله سبحانه وعدم تناهيه، فهذا معناه أنه ما من كمال مفروض إلا والله واجد له. هذه الصيغة تختلف عن القول بأنّ الله*

---

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) الرعد: ١٦.

(٣) ص: ٦٥.

واجد لكلّ كمال موجود، لأنّه قد تكون الكمالات الموجودة متناهية.

في هذا الضوء تتضح القاعدة القرآنية العامّة التي تنسب كلّ كمال إلى الله، بحيث لا يمكن أن يفرض كمال إلاّ وهو موجود له سبحانه، كما تدلّ عليه الآيات التي تتحدّث عن صفاته الواقعة في سياق الحصر، كقوله تعالى: ﴿اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الـحُسْنَى﴾[1]، بل إنّ كلّ كمال ليس موجوداً لله تعالى بنحو التناهي، وإنّما هو موجود له فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

لقد نهضت بإيضاح هذه القاعدة وما تثمره من نتائج في البحث التوحيدي البحوث التفصيلية في الكتاب.

٤ ـ إلحاقاً بما سبق وتأسيساً عليه، استطاع الكتاب أن يحوّل مقولة امتلاء الذات الإلهية بالكمالات أجمعها بحيث لا يشذّ عنها كمال، بل لها من كلّ كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه، وذلك على قاعدة: ﴿وَلله الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾[2]؛ استطاع أن يحوّلها إلى عنصر منهجيّ مشترك في الردّ على جميع النظريات التي لا يؤمن بها؛ يرجع السبب في ذلك إلى أنّ هذه القاعدة تؤسّس لأصل موضوعيّ حاكم على جميع جوانب المعرفة التوحيدية. فـ «امتلاء الذات الأحدية بالكمالات أجمعها، بحيث لا يشذّ عنها ضرب منها، بل لها من كلّ كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه» تحوّل علمياً إلى ضابطة أساسية نقوّم في ضوئها الآراء والنظريات.

على سبيل المثال غدا هذا الأصل بالضابطة العلمية التي يوفّرها هو العنصر الأوّل في الردّ على نظرية الأشاعرة في زيادة الصفات على الذات، كما

---

(١) طه: ٨.

(٢) الأعراف: ١٨٠

في الردّ على نظرية المعتزلة في نيابة الذات عن الصفات، من خلال ما تستلزمه كلتا النظريتين من خلوّ الذات عن هذا الضرب من الكمال.

كما كان للأصل ذاته حضوره الفاعل في مناقشة نظرية المشّائين في العلم الإلهي، وغير ذلك من الآراء والنظريات.

٥ ـ لا معنى للبحث في التوحيد من دون الإيمان بإمكان المعرفة ولو بوجه وبحدّ ما. الحقيقة أنّ هذه المسألة تنازعتها تيّارات عديدة في فكر المسلمين، أبرزها التيّار التعطيلي، الذي يذهب إلى تعطيل الإدراك الإنساني عن التعاطي مع المعرفة التوحيدية، ثم التيّار التشبيهي الذي ينزلق إلى إشراك الله سبحانه مع الممكنات وقياس معرفته في ضوئها.

أمّا المنطق العلَويّ فهو يؤمن بإمكان المعرفة (أوّل الدين معرفته)[١] لكن بتمييز وحدودٍ بين الممكن والمحال. في نصّ علويّ يرسم الإمام أمير المؤمنين الحدود بين المنطقتين المحالة والممكنة، بقوله عليه السلام: «لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»[٢]

كما يرسم في نصّ آخر حدّاً واضحاً بين المعرفة الممكنة والممتنعة: «فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلا أنّا نعلم أنّك حيّ قيّوم لا تأخذك سنة ولا نوم»[٣].

إذن: المعرفة ممكنة، والاكتناه محال، وباب المعرفة مفتوح غير مسدود وإلاّ «لكان التوحيد عنّا مرتفعاً» كما في الحديث الشريف[٤]، أو كما قال الإمام

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص ٣٩ .

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٤٩، ص ٨٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٦٠، ص ٢٢٥.

(٤) الذي جاء في حوار الإمام الصادق عليه السلام مع أحد زنادقة عصره، حينما رام المجادِل أن يغلق باب المعرفة التوحيدية عبر احتجاجه بقدرات العقل الإنساني وأنّ ما =

*الصادق عندما سأله سدير: فكيف سبيل التوحيد؟ قال* عليه السلام: «باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود»[(١)] *. إنّما تكمن الأهمّية في عدم الخلط بين المنطقتين المحالة والممكنة، ثم في طبيعة التوفيق بين الإمكانية والكيفية حذر السقوط في التشبيه. والنصوص العلوية ـ وتبعاً لها نصوص بقية أئمّة أهل البيت* عليهم السلام *ـ هي التي تصوغ لنا التوازن الدقيق بين استحالة الإحاطة كنهاً وذاتاً وبين إمكان المعرفة في حدّها الواجب.*

*٦ ـ من القواعد التي يمكن أن تبرز إلى جوار القواعد الأخرى التي استمدّها الكتاب من المنهج العلويّ مباشرة أو بالتبع، القاعدة التي تفيد بأنّ مراتب الفيض الإلهيّ كلّما اقتربت منه سبحانه تبسّطت وتوحّدت وقويت، وكلّما ابتعدت عنه تكثّرت وتجزّأت وضعفت. ففي الخطّ النزولي لمراتب الفيض الإلهي بشأن السمع والبصر مثلاً ينفرز السمع عن البصر بعد أن كان في مقام الذات الأحدية البسيطة سمعُه بصرَه وبصرُه سمعَه. وبالعكس كلّما اكتسبت المراتب خطّاً صعودياً فإنّها تبدأ بالتوحّد إلى أن تبلغ معدن العظمة فيصير سمعُه عينَ بصره، وبصرُه عينَ سمعه، وهما عين قدرته، وقدرته عين سمعِهِ وبصرِه وهكذا.*

*الحقيقة أنّ هذا المسار يعكس قاعدة عامّة تساهم في بناء صرح المعرفة التوحيدية منهجياً في مواضع أخرى في غير مقولة السمع والبصر، حيث أفاد منها الكتاب كثيراً إلى جوار بقيّة القواعد.*

---

= يكوّن من صور إدراكية في هذا المجال لا يزيد على كونه أوهاماً. ينظر الحوار كاملاً في: الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩هـ) دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ، كتاب التوحيد، باب إطلاق القول بأنّه شيء، ج١، ص٨٣ الحديث: ٦.

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص٣٢٧.

*٧ ـ من خصائص المنطق العلويّ التي سيرد عنها الحديث بعدئذ أيضاً، ما تتّسم به حلقاته من بناء منطقيّ فذّ. فالمقولات داخل سياق النصّ العلويّ تعكس تسلسلاً منطقياً مذهلاً، فكلّ واحدة منها تكون ـ بتعبير المناطقة ـ حدّاً أوسط لإثبات التالي منه، فهي مُرتّبة ترتيباً رياضياً. فكما أنّ الثلاثة تأتي بعد الاثنين، والأربعة بعد الثلاثة، ولا يمكن للستّة أن تأتي بعد الأربعة مباشرة، فكذلك هي جُمل الإمام منتظمة في سياق من الوحدة المنطقية الرياضية، كما ستأتي الإشارة لأمثلة منه في الفقرة اللاحقة إن شاء الله تعالى.*

*هذه أمثلة لبضعة عناصر ارتكز إليها الكتاب كأصول أخذها من المنهج العلويّ مباشرة أو استمدّها في ضوء قواعده، سُقتُها على عجل وبحرج شديد، يعود إلى طبيعة المقدّمة ومنهج الكتاب وخطّته.*

*فمن جهة لم أرد للمقدّمة أن تأتي مشحونة بالمصطلحات المغلقة والأفكار المعقّدة أو المختزلة، لأنّ المقدّمة هي بمنزلة اللافتة التي تسعى لأن تجذب إلى الكتاب وتحشد من ورائه أكبر عدد من القرّاء.*

*ومن جهة أخرى، تقوم منهجية الكتاب وخطّته على إقامة توازن بين عمق الأفكار وبين وضوحها وسهولة عرضها، بحيث تسفر عن مضامينها بيسر. فلو راجع القارئ هذه العناصر السبعة في مظانّـها من الكتاب، لرآها في غاية اليسر والوضوح، لا يشوبها إغلاق ولا تعقيد، لأنّها جاءت في سياق موضوعاتها وأُشبعت بلغة وافية، لذلك أرجو أن لا يُبخس الكتاب حقّه من هذه الجهة، بفعل ما ذكرتُه من أفكار مكثّفة في هذه النقاط السبع، ألجأتني إليها الضرورة.*

## فتوحات المعرفة العلوية

*من أهداف هذا الكتاب أنّه حرص على أن يشقّ طريقه مستضيئاً بأنوار النصّ العلويّ، وقد هاله كلّما توغّل في البحث كثافة الكشوفات التي يحتزنها نصّ الإمام أمير المؤمنين* عليه السلام *في ظاهرة تستحقّ أن يُطلق عليها بحقّ: «فتوحات المعرفة العلوية».*

*ليست المقدّمة بديلاً عن الكتاب، لكن من واقع مهمّتها في التنبيه إلى خطّته وتحفيز العقل وإثارته للتعاطي مع محتوياته؛ نسجّل فيما يلي إشارات سريعة إلى بعض أبعاد الفتح المعرفي العلويّ الكبير:*

• *ثَمّ نقطة منهجية تأتي في البدء يميّز عبرها النصُّ العلويّ بين منهجين في المعرفة؛ تبعاً للتمييز القرآني ذاته، حيث يقول الله سبحانه:* ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ﴾[1].

*فمع مشروعية الطريقين الآفاقي والأنفسي في المعرفة، إلاّ أنّ النصوص العلوية لا تخفي ترجيح المعرفة الأنفسية بوصفها الطريق الأفضل والأكمل المؤدّي إلى معرفة الله سبحانه؛ تبعاً لما في النبويّ الشريف:* «من عرف نفسه عرف ربّه» *أو* «قد عرف ربّه».

*ففي «الغرر والدرر» وحده روى الآمدي من كلمات الإمام أمير المؤمنين القصار نيفاً وعشرين حديثاً في معرفة النفس، منها قوله* عليه السلام*:* «غاية المعرفة أن يعرف المرء نفسه»، *وقوله:* «من عرف نفسه عرف ربّه»، *وقوله:* «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين».

*تستند المعرفة الآفاقية التي تنطلق من التعاطي مع الواقع الخارجي، إلى*

---

(١) فصلت: ٥٣.

النظر الفكري، ومن ثمّ فهي حركة فكرية ترتدّ إلى تأليف الأقيسة واستعمال البرهان للتحقّق من صحّة النتائج التي تبلغها. لهذا تبقى هذه المعرفة بحاجة إلى انتباه دائم وتركيز مستمر على مقدّماتها، كما أنّها عرضة للخطأ والاختلاف لأنّها علم حصولـيّ.

الأهمّ من ذلك أنّ للمعرفة الفكرية مدىً محدّداً ليس بمقدورها أن تتخطّاه، ولا تترتّب عليها بالضرورة آثار تربويّة. فما أكثر من يعلم علماً دينياً وسلوكه لا ينمّ عن الاستقامة والصلاح.

أمّا المعرفة الأنفسية التي تتّجه نحو الداخل الإنساني، فهي تتّسع لتشمل جميع بني الإنسان لأنّها في نفسها ليست من السنخ الذي يحتاج إلى تأليف الأقيسة وصفّ المقدمات وممارسة الجهد البرهاني، وإنّما يكفي فيها إحساس الإنسان بذاته وإنّيّته؛ هذا الإحساس الذي لا يخلو منه إنسان على وجه البسيطة بغضّ النظر عن المستوى العلمي والوضع المدني والحضاري. لكن لمّـا كانت المعرفة النفسية محفوفة بمشاقّ التهذيب والتزكية، فقد عزف أكثر الناس عنها وأضحت خياراً للقلة، على الرغم من الرصيد الذي تتمتّع به في ذات كلّ إنسان.

• سلفت الإشارة إلى أنّ توحيد الله جلّ وعلا ـ فيما تعنيه هذه الوحدة ـ هو محور البحث التوحيدي واللبنة الأساسية التي يُشاد عليها صرح المعرفة التوحيدية في الرؤية الكونية الإسلامية.

لقد تعدّدت مذاهب المعرفة الدينية والإنسانية واختلفت في معنى هذه الوحدة، وفي العصر الإسلامي تبلورت عدّة اتّجاهات توزّعت على المناهج المشهورة في المعرفة، وهي الكلامي والفلسفي والعرفاني. بيد أنّ الرؤية ظلّت مشوبة بالنقص والسذاجة حتّى مع جهود عقول فلسفية جبّارة برزت على هذا

*الصعيد. فجلّ ما يستشفّ من البحث الفلسفي لفلاسفة ما قبل الإسلام وممّن تصدّى للمعارف الإلهية من فلاسفة المسلمين إلى فترة متأخّرة من العصر الإسلامي، أنّهم يذهبون على السواء إلى مبدأ الوحدة العددية التي تكمن أبرز خصائصها في أنها تقبل الثاني، ومن ثمّ فهي محدودة، وهذا ما لا يليق بساحة الخالق جلّ وعلا، وما رفضه المنطق العلويّ بحسم:* «من أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه»[1]. *وقوله:* «فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا مالا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد»[2] *حيث يشير الشطر الأخير من النصّ العلَويّ إلى الوحدة الحقّة الحقيقية أو الوحدة القهّارة التي تكمن أبرز خصالها في أنّها سنخُ واحد لا نهايه له، ومن ثمّ لا يقبل الثاني، ويستحيل أن يكون له ثان، إذ من أين يأتي الثاني ومتى، والمفروض أنّ ذلك الواحد لا نهاية له؟*

*إذا كان هذا هو حظّ البحث الفلسفي في نظرته إلى الوحدة، فلم يكن بمقدور البحث الكلامي أن يخرج بنتيجة تزيد على هذه الحصيلة، حيث تؤكّد النظرة المتفحّصة للتراث الكلامي أنه لم يأت بأزيد من الوحدة العددية في هذا المضمار، مع أنّ للقرآن الكريم إشارات صريحة في هذا الاتجاه.*

*أمّا الإمام أمير المؤمنين* عليه السلام *فقد كان الفاتح لهذه المنطقة من المعرفة الإلهية منذ العقود الهجرية الأولى، فهذه نصوصه تصدع:* «واحد لا بعدد»[3]، *وأنّه* «الأحد بلا تأويل عدد»[4] *وأنّ* «كل مسمّىً بالوحدة غيره

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص٤٠.

(٢) التوحيد، مصدر سابق، ص٨٣-٨٤ حيث ينظر النصّ بأكمله.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٥، ص٢٦٩.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢، ص٢١٢

**قليل»[1]، *وأنّ* «من وصفه فقد حدَّه، ومن حدَّه فقد عدَّه، ومن عدَّه فقد أبطل أزله»[2].**

*مع أنّ هذه النصوص ـ وغيرها مئات ـ كانت في متناول أيدي المسلمين، إلاّ أنّ المفارقة التي تستدعي التأمل أنّ هذا المجال بقي موصداً لم تزدهر في حقله نظرات المسلمين ولم تتفتّح مسارات الفكر إلاّ بعد قرون؛ ما يكشف عن حصيلتين:*

*الأولى: أنّ القرآن وحده لا يكفي من دون أن يُقرن بالثقل الثاني وهو العترة، إذ نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله أنهما لن يفترقا، وبهما معاً تكون الهداية التامّة.*

*الثانية: أنّ العقل الإنساني لو تُرك وشأنه بعيداً عن نور الوحي وهدي السماء لما انتهى إلى أكثر من الوحدة العددية. وهذا معناه أنّ للعقل منطقة معرفية لا يتعدّاها بإمكاناته المستقلّة، وأنّه يحتاج ـ إذا ما رام أن يرتقي إلى طور آخر وراءها ـ إلى من يأخذ بيده.*

*لكنّ الأمانة تدعونا لأن نعترف أنّ معطيات هذه المسألة لم تتضح تفصيلياً في نطاق مدرسة أهل البيت أيضاً إلاّ بعد مرور قرون؛ ما يكشف ـ من جهةٍ ـ عن دقّتها وحاجتها إلى المزيد من النباهة وإمعان النظر، كما يكشف ـ من جهة أخرى ـ عمّا يجرّ إليه الإغضاء عن المعاني العقلية الدقيقة والرفيعة التي تنطوي عليها نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مجال المعرفة التوحيدية.*

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة٦٥، ص٩٦.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٥٢، ص٢١٢.

• *يواجهنا مصطلحا «الأزلـيّ» و «السرمديّ»، حيث يشير الأوّل إلى طرف الابتداء، والثاني إلى طرف الانتهاء. فإذا افترضنا أنّ للموجود بداية ونهاية، فهو ليس أزلياً ولا سرمدياً، وهذا هو شأن الموجودات الحادثة.*

*بيد أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الله جلّ جلاله. فمهما توغّلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من جهة الانتهاء على نقطة تكون ولا يكون الله فيها.*

*يؤسّس الإمام أمير المؤمنين لهذا المعنى ويبرهن عليه في ضوء مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية، حيث يقول* عليه السلام: «الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه، وبمحدَث خلقه على أزليّته»[1] *فبما أنّ مخلوقاته حادثة فوجوده ليس بحادث، وإلاّ لو كان حادثاً لاحتاج إلى خالق، ولصار مخلوقاً.*

*لو نظرنا إلى أيّ موجود لرأيناه مسبوقاً بعدم ثم صار موجوداً، أمّا وجوده تعالى فإنّه سابق على العدم، لا أنّ عدمه سابق على وجوده، وكما يقول أمير المؤمنين:* «سبق الأوقاتَ كونُه، والعدمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه»[2] *فأزله سابق على كلّ شيء.*

*هذا المعنى يبرز في المحاورة التي دارت بين الإمام أمير المؤمنين والحبر اليهودي، عندما جاء الحبر إلى الإمام يسأله: يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له:* ثكلتك أمّك ومتى لم يكن حتى يُقال متى كان؟! كان ربّي قبل القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية له ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده فهو منتهى كلّ غاية». *فبهت الرجل، وبهرته هذه الكلمات فبادر الإمامَ*

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٥٢، ص٢١١.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٣.

بقوله: «يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟! فقال عليه السلام: ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمّد صلّى الله عليه وآله»[1].

• تعدّ «القدرة» من البحوث الأساسية التي أولاها الكتاب عناية كبيرة. فالبحث في هذه الصفة هو بمنزلة المجسّ الذي يرسم الحدود الفاصلة بين عدد من المناهج أبرزها المنهجان الكلامي والفلسفي، إذ يمكن التمييز بين النسقين الكلامي والفلسفي، ومن ثمّ معرفة هوية الباحث وموقعه المعرفي والفكري، انطلاقاً من طبيعة ما يتبنّاه من تعريف للقدرة، وما يقدّمه على صعيد الفهم ونظرية التفسير، وفي مضمار علاج عدد من التفصيلات التي تحفّ المسألة؛ من ذلك مثلاً إشكالية الأهون والأصعب التي يصحّ أن تنسب إلى الإنسان لأنّ القدرة عنده محدودة مقيّدة، بينما من المستحيل أن تنسب إلى الله سبحانه؛ لما يفضي إليه ذلك من تحيّث في الذات الإلهية. فالذات القدسية ذات واحدة بسيطة، وهي مبدأ القدرة، وحيث إنّ الذات غير متناهية فإنّ القدرة غير متناهية أيضاً، ومن ثمّ لا معنى لأن يكون هذا الفعل أسهل من ذاك، وذاك أصعب وأعقد، بالنسبة إلى الله سبحانه.

تتمثّل الصيغة التي يقدّمها البرهان العقلي على ذلك بأن قدرة الله تعالى هي عين ذاته، حيث يجب وجودها ويمتنع عدمها، ومن ثمّ لو تقيّدت بقيد لانعدمت بانعدام قيدها، وهو محال. فإذن قدرته سبحانه مطلقة غير محدودة بحدّ ولا مقيَّدة بقيد، وكلّ شيء بالنسبة إليها سواء، من دون معنى للأصعب والأسهل[2].

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، باب الكون والمكان، ح٥، ص٨٩-٩٠.

(٢) تنظر التفاصيل في الكتاب، ص٣٩١ فما بعد.

*هذا المعنى يبرزه النقل ويجلّيه النصّ العلويّ على أحسن وجه، ففي الخطبة (١٨٦) من خطب «نهج البلاغة» التي يذكر الشريف الرضي أنّها تختصّ بالتوحيد، ويقول في وصفها: «تجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة» يقول الإمام أمير المؤمنين* عليه السلام *وهو يذكر خلق الله سبحانه للدنيا وما فيها:* «لم يتكأّده[(١)] صنع شيء منها إذ صنعه، ولم يؤده[(٢)] منها خلق ما خلقه وبرأه» *إلى أن يقول:* «ثمّ هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأم دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحة واصلة إليه، ولا لثقل شيء منها عليه. لا يملّه طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنه سبحانه دبّرها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثم يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانة بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل وعمىً إلى حال علم والتماس، ولا من فقر وحاجة إلى غنىً وكثرة، ولا من ذلّ وضعة إلى عزّة وقدرة»[(٣)].

*يفيض النصّ العلويّ بتأكيد القدرة المطلقة لله سبحانه، التي تشمل الأشياء جميعاً على حدّ سواء.*

*أمّا عن مبدأ القدرة ذاتها فلنُصغ إلى الإمام* عليه السلام *حيث يقول:* «سبحانك ما أعظم شأنك! سبحانك ما أعظم ما نرى من خلقك! وما أصغر كلّ عظيمة في جنب قدرتك! وما أهول ما نرى من ملكوتك! وما أحقر ذلك فيما غاب عنّا من سلطانك!»[(٤)].

---

(١) لم يتكأّده: لم يشقّ عليه.

(٢) لم يؤده: لم يثقله.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٦.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٩، ص١٥٨-١٥٩.

*ثم لنبصره في موضع آخر، وهو يقول:* «خلَق الخلائقَ بقدرته، واستعبدَ الأربابَ بعزَّته، وسادَ العظماءَ بجوده»[١].

*لقد وضع هذا النصُّ والنصُّ الذي سبقه نظامَ التدبير العامّ في الوجود كلّه تحت القدرة الإلهية وتدبيرها* ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَ وَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾[٢].

*إنّ هذا المعنى وإن كان قد ورد من خلال النقل إلاّ أنّه ينطوي على بيان عقليّ، ويستبطن استدلالاً عقليّاً كما هو واضح*[٣].

• *عندما يصل البحث إلى صفتَي السمع والبصر يتجلّى أمامه عدد من النقاط التي تحتاج إلى إيضاح وحسم، منها موقع هاتين الصفتين: أمِن صفات الذات هما أم من صفات الفعل؟ يحسم الإمام أمير المؤمنين القول في هذه المسألة في ضوء عدّ السمع والبصر من الصفات الذاتية، على غرار العلم والحياة والقدرة، فهما متحقّقتان بالله سبحانه لأنّهما عين الذات، قبل أن يوجد المسموع والمبصَر في الخارج، وذلك عكس ما لو كانتا صفتي فعل، فتتوقفان على وجود الفعل.*

*يثّبت الإمام أمير المؤمنين هذا المعنى بوضوح في نصوص كثيرة، منها الواقعة المعروفة التي سأل فيها ذعلبٌ الإمامَ: «يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟» فردّ عليه الإمام قوله* عليه السلام: «كان ربّاً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع»[٤].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣، ص٢٦٥.
(٢) فصلت: ٥٣.
(٣) ينظر الكتاب، ص٣٧٣ فما بعد.
(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٦ ص٣٠٥.

*عندما يواجه هذا التقرير لصفتي السمع والبصر عدداً من الأسئلة منها سؤال الحيثية، وإشكالية المتعلّق، ومسألة كيفية تحقّق السمع والبصر الإلهيين من دون أداة وآلة*[1]*، يعود النصّ العلويّ ليلقي إضاءاته المكثفة على كلّ واحدة من هذه النقاط، بما يقطع أنه سبحانه منزّه عن الآلات والأدوات والحواسّ. يقول* عليه السلام: «السميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة»[2]، *كما يقول في جواب سؤال ذعلب اليماني:* «صانع لا بجارحة ... بصير لا يوصف بالحاسّة»[3].

*ليست هذه النقاط أكثر من إيماءة إلى إشراقات النصّ العلويّ، وهي إشارة على استحياء إلى بحره الزخّار، ونظرة عابرة تومض من بعيد إلى أفق المعرفة العلوية.*

*على صفحات هذا الكتاب يدرك الإنسان عظم مصيبة الأمّة وقد أوصدت أمامها النوافذ المشرعة إلى باب مدينة علم النبيّ، دونما حاجة إلى مطوّلات الفضائل والمناقب وحجاجات علم الكلام وسجالات المتكلّمين وضروب البرهان العقلي. فالوجدان يمتلئ تلقائياً بومضات من أنوار العلم العلويّ، ويشعّ العقل بقبسات من ينبوعه الثرّ.*

*ثم ما أوجع النتيجة التي تسفر عنها مقارنة بين واقع علي بن أبي طالب في علومه وعطاءات معرفته وبين الأمّة وجيل الصحابة الذي انكفأ بعيداً عن هذا العطاء الممدود!*

*الأنكى من ذلك شيوع النظرة التي يرى أصحابها أنّ ارتياد البحث في*

---

(١) تنظر التفاصيل في الكتاب، ص٤٠٩ فما بعد.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٧٩، ص٢٥٨.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٤.

المفاهيم القرآنية التوحيدية بدعة وحرام شرعاً، حيث يرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيلية مناهضة للعقل، تحرم عليه حقّه في المعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جُبل عليه من غريزة البحث والتفكير. وهذا ما يتقاطع تماماً مع الكتاب والسنّة فيما حثّا عليه من تدبّر وتفكير.

وهذا ما يفسّر الفقر العلمي؛ حيث لم يرصد التأريخ العلمي للمسلمين بحوثاً تحليلية معمّقة للصحابة وجيل التابعين وقدماء المفسّرين في مضمار المعرفة التوحيدية خاصّة، وعلى صعيد سائر الحقائق القرآنية عامّة.

لكن رويداً كي لا ينوء المسلمين وجيل الصحابة بأكثر من المسؤولية الطبيعية فلم يكن المنحى الذي برز في الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، إلاّ نتيجة طبيعية لتصوّر بثّته مؤسّسة الخلافة ودافعت عنه يقضي بغلق باب المعرفة والاكتفاء بالظواهر.

وقد كان المناخ الذي أشاعته مؤسّسة الخلافة والخطّ الذي انتهجته على الصعيد العلمي، يقضي بتعطيل البحث في هذه الجوانب من المعرفة، والحؤول دون السؤال عنها، وأحياناً فرض العقوبة على السائل.

على هذا مضت سيرة أكثر السلف؛ ما قاد إلى جفاف المعرفة وتيبّس العقل وجمود حركة الفكر، إلاّ من التجأ إلى باب مدينة علم النبيّ صلى الله عليه وآله إذ ظلّ الباب المعرفي الوحيد الذي أمدّ الأمّة بالعلم على هذا الصعيد هو باب عليّ وآل عليّ، رغم ما أحاط هذا النبع المعرفي الزلال من ضروب المضايقات والضغط السياسي والاجتماعي، ومن ألوان الحصار والإقصاء.

أجل، لم يذعن خطّ أهل البيت عليهم السلام لتوجّه مؤسسة الخلافة الذي رآه متعارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسلام، ففجّر

ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائد هذا الحقل وسيّده، فتح من المعرفة أبواباً لولاه لظلّت مؤصدة أبد الآبدين.

الأهمّ من ذلك أنّ ما تناوله الإمام أمير المؤمنين من قضايا وأمور لا يحتاج إلى بحث عقليّ مستقلّ، لما يتضمّنه من مسلك الاحتجاج البرهاني التامّ، لأنّ جميع المقدمات التي تتألّف منها براهين البحث العقلي والفلسفي في هذا المجال موجودة في كلام الإمام، لا يزيد ما في البراهين على ما في كلامه عليه السلام بشيء.

على أنّ فتوحات المعرفة العلوية تضعنا على مشارف نقطة لا تقلّ ألَقاً عن صاحبتها؛ تلك هي كشوفات النقل وإبداعاته.

## كشوفات النقل

بصراحة ودون مقدّمات: لا يزال البحث العقليّ والفلسفيّ بمختلف ضروبه متأخّراً ـ في مجال التوحيد ـ عن البحث النقلي وما قدّمه النقل من كشوفات وما أتى به من إبداعات علمية وإنجازات معرفية، خاصّة من خلال كلمات أئمّة أهل البيت ولاسيّما الإمام أمير المؤمنين عليهم جميعاً صلوات الله وسلامه وتحيّاته وما أنجزته من فتوحات على هذا الصعيد.

هذه دعوى حوّلها الكتاب إلى حقيقة ثابتة من خلال عشرات الموارد بل مئاتها، وحرص على إبرازها بوصفها امتداداً طبيعياً لفتوحات المعرفة العلوية أو نتيجة لها.

ثمّة من يعترض أحياناً على التدقيق الذي يمارسه البحث العقلي والفلسفي في قضايا الدين سواءً على مستوى المعرفة التوحيدية أو غيرها، متذرّعاً أنه يزيد عن الحاجة، ولا أثر له في آية أو رواية، ولو كانت له أهمّية

*لأشار إليه النقل، ليستدلّ أخيراً أنّ مثل هذه الممارسة تعكس ضرباً من الترف العقلي كان الأجدى أن يوظّف في قضايا أهمّ.*

*لا أحد ينكر وجود الترف العقلي، ومن ثمّ ليس هناك من يجرؤ على تزكية البحث العقلي والفلسفي في جميع القضايا التي يطرقها، والآراء التي ينتهي إليها؛ على أنّ الفضول لا يقتصر على الفلسفة وحدها بل يعمّ ليشمل العلوم والمعارف جميعاً.*

*لقد تناولت النصوص عشرات المسائل ذات الصلة بالتوحيد، ممّا لم تكشفه الفلسفة بعد، أو لم تُقم البرهان عليه عبر بحوث العقل. كما أنّ الكتاب مملوء ببحوث توحيدية دقيقة سجّل فيها النقل تألّقاً لم ترقَ الفلسفة إلى ضفافه ولم تقترب من تخومه إلاّ بعد ألف عام أو يزيد، والأهمّ من ذلك أنّها لم تتاخمه إلاّ بإرشاد من النقل نفسه، ولولا إضاءات النقل لبقيت شاردة عنه. ولا غرو، فالمعارف التي يتطلّع إليها الإنسان عبر الفلسفة والكلام، والحقائق التي يصبو إليها عبر الكشف والعرفان، قد جاءت: «على لسان أئمّة ديننا أهل بيت العصمة والوحي، على نحو ألطف وأشرف مما هي عليه في دقائق كتب الحكمة المتعالية»، كما يثّبت ذلك باحث معاصر متضلّع في البحث الفلسفي[1].*

*بيد أنّ ذلك لا يعني تعطيل النظر، وتجميد العقل، وإلغاء دور الجهد الإنساني في المعرفة ـ كيف ؟! وهو مما حثّت عليه الشريعة ذاتها ـ إنّما يعني إرشاداً، له مغزاه العميق على صعيد طبيعة المنهج الذي ينبغي الالتزام به بين*

---

(١) دوّمين يادنامه علاّمه طباطبائي (الكتاب التذكاري الثاني عن العلامة الطباطبائي)، بحث الشيخ حسن زادة آملي: «العرفان والحكمة المتعالية» ص٥٦. طهران ١٩٨٤.

*دوري العقل والنقل أو الفلسفة والدين.*

*فالنقل في هذا المضمار مفتاح يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دفائنه[1]، وهو ضياء ينير له السبيل، ليرقى العقل على هذا الهدي إلى معارج المعرفة ويبلغ ذراها.*

*لذلك لم يكن غريباً أن تدوّن الفلسفة أكبر الإنجازات وأساها لأولئك الفلاسفة والباحثين الذين ارتادوها مزوَّدين بسراج النقل، فاختصروا المسافات، ووفّروا على أنفسهم وعلى الناس كثيراً من المنزلقات الوعرة التي تحفّ طريق العقل لو سار وحده بصاحبه دون ضياء الوحي أو بعيداً عن نور النقل.*

*أمّا الإشكال الذي يرد في طبيعة حاجتنا للعقل إذا كان النقل يكمن من ورائه، وما معنى العقلانية التي تستضيء بنور النقل؟ فإنّ الإجابة عليه ينهض بها البحث في نظرية المعرفة التي ترسم الحدود وتحدّد الثغور بحيث تكون لكل أداة منطقتها.*

*على أنّ النقل الذي نتحدّث عنه في مجال هذه النقطة، هو ذلك الذي جاء بمنزلة البحث العقلي، وتضمّن صيغ الاستدلال البرهاني بأتمّ صورها وأدقّها، بحيث لم تزد حصيلة البحث العقلي عندما ولج هذه المواضيع على ما جاء به النقل بشيء.*

*مع أنّ للنقل استخدامات كثيرة في الكتاب تخطّت هذه الدائرة، إلاّ أنّ ما قصدناه في إطار هذه الملاحظة هي تلك المجالات التي أغنى بها النقل*

---

(١) يقول الإمام أمير المؤمنين: «فبعث فيهم رسله، وواتر بهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته.. ويثيروا لهم دفائن العقول». نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة١، ص٤٣.

*بروحه البرهانية وعناصره الاستدلالية عن إقامة برهان عقليّ.*

*هذه الموارد كثيرة في الكتاب، بيد أنا سنقتصر على الأمثلة التالية:*

*١ ـ أثارت الصفات الإلهية في فكر المسلمين معركة انتهت إلى عدد من الاتجاهات الكلامية. عند هذا المنعطف روى المتكلّم الإماميّ المعروف هشام بن الحكم أنّ زنديقاً دخل على الإمام جعفر الصادق* عليه السلام *يسأله: «أتقول إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله* عليه السلام: «هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه، وليس قولي إنّه سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر، ولكني أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أنّ كلّه له بعض، لأنّ الكلّ له بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير من نفسي، وليس مرجعي في ذلك كلّه إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى»[1].

*يدلّ حديث الإمام* عليه السلام *على عينية الذات للصفات، وعدم تحيّث الصفات في الذات، بلغة مذهلة في دقّتها، تكشف عن حذر الإمام من أن يتبادر أيّ التباس إلى ذهن السامع. فهو إذ يصف الله عزّ وجلّ بالسمع سرعان ما ينفي أن يكون ذلك من خلال آلة، بل إنّه سميع بذاته بصير بها. وإذ يقول* عليه السلام: «إنّ الله يسمع بنفسه ويبصر بنفسه» *لا يلبث أن يلفت نظر السامع إلى أنّ هذا لا يعني أنه سبحانه شيء ونفسه شيء آخر، بل عبّر عن المعنى بهذه الصيغة للإفهام، ولأنّ اللغة لا تطيق أكثر من ذلك.*

*وعندما يذكر الإمام أنّ الله عزّ وجلّ:* «يسمع بكلِّه» *لا يبرح أن ينفي عن*

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، باب صفات الذات، ح٢، ص١٠٨-١٠٩.

*ذهن السامع ما قد يتبادر إليه من تجزئة وتبعيض.*

*٢ ـ درس الكتاب العلم الإلهي في إطار منهج يطلّ عليه من ثلاثة أقسام، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، وعلمه بالأشياء حين الإيجاد وبعده. لكن لبّ الكلام في المسألة يكمن في القسم الثاني حتى يستشفّ من نصوص بعض الحكماء أنّ الله جلّ جلاله لا يعلم بالجزئيّات؛ خشية التورّط بعدد من الشبهات.*

*أمّا النقل فقد استوفى تغطية المسألة من جوانبها بما يثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد وخصائص هذا العلم وما يرتبط به عبر عشرات الروايات، بما يغني عن البحث العقلي، تماماً كما حصل قبل ذلك في بحث الوحدة حينما أغنت نصوص الإمام عليّ وبقية أئمّة أهل البيت* عليهم السلام *بروحها البرهانية وعناصرها الاستدلالية عن إقامة برهان عقليّ مستقلّ على تلك الوحدة.*

*وإذ يصعب سوق النصوص على جوانب المسألة بأجمعها، سنكتفي بنصّين عن الإمامين الباقر والصادق* عليهما السلام.

*جاء في الأوّل:* «لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم»[١].

*وفي الثاني:* «كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره ولم يزل عالماً بما يكون. فعلمه به قبل كونه، كعلمه به بعد كونه»[٢].

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١ باب صفات الذات، ح١، ص ١٠٧.

(٢) المصدر السابق، ح٢، ص١٠٧.

*فبينما يدلّ النصّ الأول على أنّ الأشياء كلّها كانت موجودة في العلم، فإنّ النصّ الثاني يؤكّد دون شائبة أنّ علمه سبحانه بالأشياء حين الخلق وبعد أن كانت، هو كعلمه بها قبل أن تكون، من دون فرق بين الحالين، وذلك كإشارة لها مغزاها في مواجهة تيّار في فكر المسلمين كان يذهب إلى أنّ علم البارئ قبل الخلق هو علم إجماليّ يصير تفصيلياً بعده.*

*٣ـ لإثبات أنّ القدرة من صفات الذات، جاء في حديث محمد بن عرفة: «قلت للرضا* عليه السلام: *خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة؟ فقال:* لا يجوز أن يكون خلق الأشياء، بالقدرة، لأنّك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك. وإذا قلت: خلق بقدرة، فإنما تصفه أنّه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره»[1].

*يفصح النصّ أنّ القدرة ليست شيئاً غير الله عزّ وجلّ، فإذن لابد أن تكون عين الذات، وإذا صارت عين الذات فلا يمكن أن تكون صفة فعل، وإنّما لابدّ أن تكون صفة ذات، وهو المطلوب.*

*لو أنّ أحدهم مارس في الوقت الحاضر مثل هذه الدقّة في استخدام الألفاظ وتدريب السائل والمتعلّم على صحّة استعمال اللفظ في موضعه، فربّما اعترض عليه آخرون وأنكروا جدوى مثل هذا النهج التدقيقي، بل ربما حملوا ذلك على التعالم أو الفضول العلمي، مع أنّ النصوص الروائية مشحونة بمثل هذه النقاط الدقيقة التي تأتي على سبيل التعليم والتحذير من الوقوع بمزالق الاستخدامات الخاطئة.*

---

(١) التوحيد، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ١٢، ص١٣٠-١٣١.

على هذه السيرة مضى **الكتاب** وهو يقدّم عشرات الأمثلة على **كشوفات** النقل وإبداعاته، حتى لنستطيع أن نسجّل بثقة: أنّ البحث العقلي لم يستطع أن يغطّي في تفصيلاته جميع الأفكار التي أثارتها النصوص الروائية أو أن يؤسّس لها قواعد برهانية ناهضة، من دون أن يعني ذلك خلوّ طريق النقل من المشكلات، سواء أكانت منهجية عميقة تتمثل بطريقة التعاطي مع النصّ بالأخصّ مع غياب قواعد وأصول متبلورة على هذا الصعيد أم إجرائية كضعف بعض الأسانيد وإرسال بعض النصوص وأحياناً عدم كفاية النصّ الروائي في التأسيس لمطلب عقائديّ، لا سيّما وإنّ العقيدة تحتاج إلى اليقين، ولا يكفي فيها الارتكان إلى الطرق الظنية.

## منهجية العمل

في إطار مسعىً لتقديم مواضيع العقيدة الإسلامية ضمن منهج يجمع بين العمق واليسر، دار الحديث بيني وبين سماحة السيد كمال الحيدري عن مبحث التوحيد، فتمّ الاتفاق على إخراج كتاب مختصر يحمل عنوان «رسالة في التوحيد» يأتي بصيغة حوارية، وتقوم نواته على اثنتي عشرة محاضرة للسيد الحيدري.

لكن ما لبث أن تغيّر كلّ شيء خلال العمل، فتطوّرت الفكرة إلى كتاب ضخم تحوّل بعد ذلك إلى جزأين، وتركتْ المحاضرات مكانها إلى دروس خاصّة ومكثّفة، كما تمّ إبدال الأسلوب الحواري بالأسلوب السردي، بالرغم من أني كنت قد انتهيت من إعداد ثلث الكتاب بالصيغة الحوارية.

في ضوء هذه الخلفية يمكن أن أشير إلى النقاط التالية التي ترتبط بطريقة العمل ومنهجية الكتاب:

١ ـ لم يكن الكتاب بجزأيه أكثر من ثلاثين درساً مكثفاً، بذلتُ جهدي في فتحها وتنظيمها وتدوينها في ضوء مراجعة عشرات المصادر مما أحال إليه السيد الحيدري، لتكتسب في نهاية المطاف صيغتها الحاضرة في هذا الكتاب.

٢ـ يقوم مشروع الكتاب على مرتكزين هما عمق الفكرة ووضوح الأسلوب التعبيري. وإذا كانت الدروس قد وفّرت العمق فقد أنفقتُ ما أستطيع من جهد كي تأتي الصياغة واضحة، مؤدّية للأفكار والمعاني دون غموض وتعقيد. كما وزّعت المحتوى على هيكل اجتهدت أن يأتي مترابطاً، واخترتُ له عناوين دالّة طمعاً في المزيد من التيسير والإيضاح.

لكن مع ذلك يبقى لكلّ علم مستواه الذي لا يمكن تجاوزه، فالبحث المنطقي مثلاً يبقى رفيعاً حتى مع التيسير إذا ما قورن بالبحث التأريخي الميّسر. ولما كان التوحيد هو موضوع الكتاب بما يكتنفه من بحوث وأفكار ومصطلحات وتقسيمات دقيقة، فلم يكن بمقدوري أن أتخطّى المستوى من التيسير الذي عليه الكتاب فعلاً، بالأخصّ مع التزام النهج المقارن في بيان الرؤى وتحليلها ونقدها وما أملاه من تطواف في أبرز ما أفرزته عقول المسلمين من اتجاهات ومواقف في الكلام والفلسفة، وعلى نحو أقلّ في العرفان.

٣ـ بودّي أن أشير بوضوح لفرق بين حصيلتين في تقرير المادّة؛ حصيلة تأتي كثمرة للدورة التدريسية، وأخرى تعقب الدورة التدريسية وتأتي من بعدها، كما هو حال هذه الدروس. فالصيغة الثانية تكون أكثر نضجاً وتكاملاً وعمقاً لأنّها بمنزلة المحصلة الأخيرة، خالية ما أمكن من منعرجات الصعود والهبوط وتغيّرات الرأي وتقلّباته، مستوية على عمق واحد أو تكاد. وهذا ما كان؛ فهذه البحوث للأستاذ الحيدري ليست تقريراً

لدروسه المنتظمة في التوحيد لطلاب العلوم الدينية في الحوزة العلمية، بل جاءت بعد انتهاء الدورة وكتعبير أخير لموقفه الفكري وخلاصة لخبرته المتميّزة على هذا الصعيد، فأضافت مكاسب للكتاب يمكن للخبير أن يتلمّسها.

٤ـ المحور في الكتاب هو الرؤية القرآنية وما يستمدّ من معارف أئمّة أهل البيت بالأخصّ الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب صلوات الله عليهم أجمعين، بيد أنّ الكتاب لم يترك المرور على النظريات الفلسفية والكلامية. فالخطّ العامّ قرآنيّ ـ إماميّ لكن ثقافة العرض والتحليل لم تهمل الكلام والفلسفة؛ لتكتمل الرؤية، ويكون القارئ أو الدارس في أجواء أهمّ ما أفرزه فكر المسلمين على هذا الصعيد.

مع ميل البحث إلى ترسيخ منهجية الثقافة التوحيدية المقارنة، استطاع الكتاب أن يقدّم خدمة ثقافية على مستوى معرفة أبرز الاتجاهات الفِرَقية التي كان لمعظمها ـ ولا يزال ـ حضورها في المجال الفكري حيال مسائل العقيدة ومفرداتها من خلال طبيعة بناءاتها المعرفية.

كما استطاع في بحوث خاصّة كالصفات والقدرة والعلم الإلهي ـ إلى حدّ ما ـ أن يتوغّل أكثر لـيُبرز النسق المتحكّم في تعدّد أفهام علماء المسلمين وتنوّع اتجاهاتهم في إدراك حقائق التوحيد وما يرتبط بها، عبر تحليل خلفياتهم الفكرية والمعرفية على نحو أخصّ، ويكشف من ثمّ عن المسافة الفاصلة بين الرؤية الكلامية والرؤية الفلسفية، كما يؤشّر على طبيعة القراءات داخل النسق الواحد والنتائج المترتّبة على كلّ واحدة منها.

٥ـ للنقل دوره الكبير الذي نهض به في هذا الكتاب، كما له استعمالاته المتعدّدة. فتارة يكون هو الدليل، أو يكون له الدور الأبرز في تأسيس الدليل،

وتارة يلعب دور الشاهد والمؤيّد للمرتكز الوجداني والعقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل، وحينئذ لا يحتاج إلى التمحيص السندي، وفي كلّ الأحوال حرصنا أن نأخذ النصوص عن الكتب المشهورة الموثّقة، وأن تكون الروايات من الكثرة ما يكفي للاطمئنان بصدورها إجمالاً، وزيادة في الاطمئنان عمدنا إلى تأييد مضمون النصّ بالقرائن النقلية والعقلية.

٦ـ جاء الاستخدام المكثّف للمصادر والشواهد لإيجاد الاطمئنان والتثقيف على الأفكار المطروحة، وتمرين القارئ أو الدارس على العودة بنفسه إلى الأفكار ومتابعتها في مصادر أخرى، لغرض الاستزادة أو المقارنة. كما لا يخفى أثر ذلك في ترسيخ الثقافة التوحيدية المقارنة.

٧ـ يتألّف الهيكل العامّ للكتاب من ثلاثة أقسام تستوعب أقسام التوحيد الثلاثة، هي: التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي، والتوحيد الأفعالي.

لقد غطّى هذا الجزء القسمين الأوّل والثاني، أمّا الجزء الثاني فسيتوفّر على القسم الثالث المتمثّل بالتوحيد الأفعالي وما يرتبط به من بحوث تفصيلية مثل القضاء والقدر والعرش والكرسي بإذن الله.

لقد كنت أفكّر بالتقديم لبحوث الكتاب بتمهيد يكون بمثابة إثارات تحفّز الذهن وتعدّ القارئ وتهيّئه للدخول في آفاق البحث التوحيدي، والعامل من وراء ذلك نفسيّ إذ لم نشأ أن يصطدم القارئ بالبحوث العلمية والمعمّقة من دون إعداد.

كتبت التمهيد بالفعل وانتهيت منه كاملاً، وفي خطّتي أنّ المقدّمة ستأتي مختصرة. بيد أنّ الذي حصل أن طالت المقدّمة فأدّت دور التمهيد وإعداد القارئ وتهيئته للدخول في بحوث الكتاب. لذلك فكّرت بتحويل التمهيد إلى خاتمة للكتاب بعد إجراء تغيير طفيف عليه، وهذا ما كان.

## الإهداء

*ما كان هذا العمل ليتحقّق لولا فضل الله وتوفيقه، وما كان ليتمّ لولا رعاية خاصّة من الإمام أمير المؤمنين. فحسب هذا الكتاب أن يعطّر صفحاته بعبير يتضوّع بذكر علي* عليه السلام*، وكفاه أن يخلط كلماته بأريج يتوهّج من نور معرفته.*

*أجل، هي محنة كبيرة أن يخطّ الإنسان كلمات يرفعها إلى الإمام أمير المؤمنين، وهي حيرى، صدق أبو الطيب المتنبي في التعبير عنها بقوله:*

*وتركت مدحي للوصيّ تعمّداً   إذ كان فضلاً مستطيلاً شاملاً*

*وإذا استطال الشيء قام بنفسه   وصفات ضوء الشمس تذهب باطلاً*

*حسب هذه الكلمات أنّها رسالة اعتذار تومئ إلى تقصير كاتبها وهو يتطلّع إلى الله عزّ وجلّ، أن يتقبّل ثواب عمله مرفوعاً إلى الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب بالأضعاف المضاعفة، إن شاء الله.*

*فإليك ـ يا سيدي ـ جهد المقلّ رجاء القبول.*

*وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.*

**١٥ / شعبان / ١٤٢١ هـ**

جواد علي كسّار

**(خالد توفيق)**



# القسم الأول

## التوحيد الذاتي

## أقسامه والآثار المترتبة عليه

درجت منهجية البحث التوحيدي في فكر المسلمين على تقسيم التوحيد إلى ثلاثة أقسام، هي:

١ ـ التوحيد الذاتي.

٢ ـ التوحيد الصفاتي.

٣ ـ التوحيد الأفعالي.

ينقسم التوحيد الذاتي بدوره إلى التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي. ومع أنّ الموضوع الأساسي لهذا البحث يدور منهجياً حول التوحيد الذاتي بقسميه، لكن من المفيد قبل الدخول في لجّة البحث العلمي التقديم له بعدد من الأفكار التمهيدية التي ترتبط بالتوحيد عامّة وعدد من المقدّمات المنهجية ذات الصلة ببعدي التوحيد الذاتي خاصّة، ليكتسب البحث الخريطة التالية:

**البحث الأول**: أفكار تمهيدية ومقدّمات منهجية.

**البحث الثاني**: التوحيد الواحدي.

**البحث الثالث**: التوحيد الأحدي.

# البحث الأول

# مقدّمات منهجية

## ١. أفكار تمهيدية

ثمَّ عدد من الأفكار والمداخل تُساهم بإضاءة المشهد التوحيدي قاطبة من خلال ما تلقي عليه من أضواء كاشفة تعين على ضبط الرؤية واتساق المسار؛ منها:

### أ . فطرة التوحيد

يتجنّب المنهج القرآني في التوحيد البحث في إثبات وجود الله ـ في الأعمّ الأغلب ـ[1] ويتناول موضوعه من زاوية توحيد وجوده وألوهيّته وربوبيّته وغيرها من مراتب التوحيد؛ ومغزى ذلك أنّ القرآن يتعامل مع وجود الله كأمر ثابت جُبل عليه الإنسان، مودع في فطرته ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾[2]. فالأحاديث متظافرة في تفسير الفطرة بالتوحيد.

• عن هشام بن سالم قال: «قلت ـ للإمام الصادق عليه السلام ـ : ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا؟**﴾ قال: **التوحيد**»[3].

---

(١) من الآيات التي أشارت إلى إثبات أصل وجوده تعالى: ﴿أَمْ خُلقوا منْ غَيْر شَيْء أمْ همُ الخَالِقُونَ . أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بَلْ لاَ يُوقِنُونَ﴾ الطور: ٣٥، ٣٦.

(٢) الروم: ٣٠.

(٣) الكافي: ج٢ ص١٢، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، الحديث١.

• عن زرارة، قال: «قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: أصلحك الله، قول الله عزّ وجلّ في كتابه ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا**﴾ قال: **فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم**. قلت: وخاطبوه؟ فطأطأ رأسه، ثم قال: **لو لا ذلك لم يعلموا من ربّهم ولا من رازقهم**[(١)].

وقول الإمام عليه السلام (عند الميثاق) إشارة إلى قوله تعالى ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ**﴾[(٢)].

• قال زرارة: سألت أبا جعفر الباقر عن قول الله عزّ وجلّ ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...**﴾ قال عليه السلام: «**أخرج من ظهر آدم ذرّيته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ، فعرّفهم وأراهم صُنعه، ولولا ذلك لم يعرف أحدٌ ربّه**»[(٣)].

وهذا ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في ظلال هذه الآية أيضاً حيث قال: «**فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيذكرونه، ولولا ذلك لم يدرِ أحد من خالقه ورازقه**».[(٤)]

وإذا كان كلّ إنسان مولوداً على الفطرة ـ كما عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «**كلّ مولود يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأنّ الله خالقه**»[(٥)] ـ إذن فكلّ إنسان مولود على التوحيد، لأنّ الفطرة هي التوحيد ومعرفة الله سبحانه. وهكذا صار الأصل الأوّل من أصول الدين توحيد وجوده لا إثبات وجوده.

---

(١) التوحيد للصدوق: ص٣٣٠، باب فطرة الله عزّ وجلّ الخلق على التوحيد، الحديث ٨.

(٢) الأعراف: ١٧٢.

(٣) الكافي، مصدر سابق، ج ٢، ص ١٣، الحديث ٢.

(٤) تفسير القمّي، لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة الرابعة، قم ١٩٨٨: ج ١، ص ٢٤٨.

(٥) الكافي ، نقلاً من: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٦، ص١٨٨.

## ب. الكمال والمعرفة التوحيدية

هناك صلة بين الكمال والمعرفة التوحيدية. فالإنسان مشدود في حركته الحياتية إلى كماله، وثَمّ نقطة يلتقي عندها الكمال بالتوحيد ينبغي معرفتها.

لقد أشار القرآن الكريم في آيات عديدة إلى أنّ كلّ شيء مسخّر لأجل الإنسان ﴿**وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ**﴾[١]، حتى الملائكة مسخّرة لتدبير أمور الإنسان ﴿**فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْراً**﴾[٢] فيما تقوم به وفاقاً لدورها من إنزال الوحي والرزق وغير ذلك.

ما تهدف إليه حركة التسخير هذه هو أن يتحرّك الإنسان صوب كماله النهائي. عندما نأتي إلى القرآن لنستنطقه عن هدف الخلق، يواجهنا قول الله سبحانه: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[٣]. وهذه العبادة لا تمثّل الهدف النهائي لوجود الخلق، وإنّما هي وسيلة وحسب لبلوغ الكمال النهائي المتمثّل في اليقين بالله ﴿**وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ**﴾[٤].

والذروة في هذا اليقين هو ما بلغه أنبياء الله العظام على هذا الخطّ، حيث يصف القرآن الكريم مقام خليل الرحمن بقوله: ﴿**وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ**﴾[٥].

فكلّ شيء إذن مسخّر للإنسان كي يبلغ كمالَه، وكمالُ الإنسان في معرفة الله، وبلوغ اليقين بهذه المعرفة.

وهنا يلتقي الكمال بالمعرفة التوحيدية وفق مسار يرسم الإمام أمير

---

(١) الجاثية: ١٣.

(٢) النازعات: ٥.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) الحجر: ٩٩.

(٥) الأنعام: ٧٥.

المؤمنين علي بن أبي طالب خطواته بدقّة في قوله: «**أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»[١].

## ج. فضيلة المعرفة التوحيدية

ما دمنا لم نلج بعدُ تفاصيل البحث العلمي في التوحيد وأنواعه ومقوّمات كلّ نوع، نمرّ على إضمامة من الأحاديث الشريفة في هذا المجال؛ لما تحدثه لدى الإنسان الموحِّد من شحنة مكثّفة من الإحساس التوحيديّ ترشد لمكانة الموحّدين وتمهّد السبيل للبحث العلمي، بما تحدثه من انشراح في النفوس والصدور.

في الأحاديث الشريفة تركيز كبير على ثواب الموحّدين يقوم على أساس ما يحمله الموحِّدون من معرفة توحيدية. فإذا ما أجَلْنا الطرف في كتاب واحد من كتب أحد علمائنا المحدّثين وهو أبو جعفر محمد بن عليّ بن الحسين المشهور بالصدوق (ت: ٣٨١ هـ) لرأيناه يفرد في كتابه النفيس «التوحيد» باباً بعنوان «ثواب الموحِّدين» يسرد فيه عدداً كبيراً من الأحاديث تصل إلى خمسة وثلاثين حديثاً، منها:

• عن أبي سعيد الخدريّ، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **ما قلت ولا قال القائلون قبلي مثل لا إله إلاّ الله**»[٢].

• وعن الإمام جعفر بن محمّد الصادق، عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **خير العبادة قول لا إله إلاّ الله**»[٣]. وورد عن النبيّ

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١، ص٣٩.

(٢) التوحيد، مصدر سابق، الشيخ الصدوق، دار المعرفة، بيروت، ص١٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٨.

صلى الله عليه وآله: «**الاستغفار وقول لا إله إلاّ الله خير العبادة**»[١] وفيه إشارة إلى قول الله سبحانه: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ**﴾[٢].

• وفي السياق ذاته ما ورد عن جابر بن عبدالله، عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**الموجبتان؛ مَن مات يشهد أن لا إله إلاّ الله [وحده لا شريك له] دخل الجنّة، ومن مات يشرك بالله دخل النار**»[٣].

والمقصود من الموجبة في الحديث هو ما يوجب دخول الجنّة وما يوجب دخول النار[٤]. فالتوحيد يوجب دخول الجنّة، ولكن ليس مطلق التوحيد بل التوحيد بشرطه وشروطه، والشرك يوجب دخول النار ﴿**إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ**﴾[٥].

وفيما يكون قيداً لكلمة التوحيد لكي يستوجب صاحبها الجنّة، جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله: «**إنّ لا إله إلاّ الله كلمة عظيمة كريمة على الله عزّ وجلّ، من قالها مخلصاً استوجب الجنّة**». فليست هذه الكلمة تستوجب الجنّة مطلقاً، وإنّما تستوجبها لصاحبها مع الإخلاص، وكما قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**».

أمّا من يقولها كاذباً غير مخلص، فالحديث يشير في تتمّته إلى أنّ جزاءَه بها

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص٥٠٥.

(٢) محمد: ١٩.

(٣) التوحيد، مصدر سابق، ص٢٠.

(٤) في الحديث الشريف عن زرارة، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «لا تنسوا الموجبتين ـ أو قال: عليكم بالموجبتين ـ في دبر كلّ صلاة. قلت: وما الموجبتان؟ قال: تسأل الله الجنّة وتتعوّذ به من النار» معاني الأخبار، ص١٨٣.

(٥) النساء: ٤٨.

في هذه الدنيا أن تعصم ماله ودمه فقط، ولا شيء له في الآخرة إلاّ الخزي والنار: «**ومن قالها كاذباً عصمت ماله ودمه، وكان مصيره إلى النار**»[(١)].

وبذلك يتضح أنّ ما يُرجى في كلمة التوحيد من ثواب للموحّدين ليس مطلق اللقلقة والذكر اللساني ـ وإن كان للذكر اللساني ثوابه في حال توافر شروطه ـ بل أن تقترن بشروطها، وأهمّها أن يقولها الناطق بها بإخلاص، وللإخلاص حدوده في المعرفة والنفس والسلوك كما بيّنت الآيات والروايات، ممّا مرَّ بعضه وستأتي تتمّته إن شاء الله.

عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «**من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنّة، وإخلاصه أن تحجزه لا إله إلا الله عما حرّم الله عزّ وجلّ**»[(٢)].

وما يمكن المصير إليه أنّ التوحيد هو الأساس الذي به يتميّز أهل الجنّة من أهل النار.

## تقريب الفكرة بأمثلة عرفية

في ضوء التأكيد الكبير الذي أشارت إليه هذه النصوص يتساءل الإنسان عن المراد بالتوحيد، والمطلوب منه، وبِم يوحّد الله سبحانه؟

نسعى إلى تقريب صورة المسألة من خلال مثال نستمدّه من الإنسان نفسه كموجود طبيعيّ. إذا ما قمنا بعملية تحليل للمركّب الذي يُطلَق عليه الإنسان وجدناه يتألّف من ذات وصفات وأفعال، فلهذا الموجود ذات وهوية، وله صفات، كما أنّ له أفعالاً.

أمّا الذات أو الهوية فالمقصود منها هو ما يتميّز به الإنسان عن غيره، فلو

---

(١) التوحيد ، مصدر سابق، ص٢٣.

(٢) التوحيد ، ص ٢٧.

دخلنا بعملية مقارنة بين الإنسان والموجودات الأخرى لرأينا أنّ هناك عدداً من العناصر المشتركة بينهما، كما أنّ هناك أمراً يميّز الإنسان عن بقيّة الموجودات. لو بدأنا بعنصر الجسمية وأنّ الإنسان جسم من الأجسام، لرأينا أنّ هذا ليس ممّا يختصّ بالإنسان، بل هو عنصر مشترك بين جميع الموجودات المادّية، فما من موجود مادّي إلاّ وله جسم، وله طول وعرض وعمق ونحو ذلك. ولو لاحظنا في عملية المقارنة عنصر النمو لرأيناه لا يختصّ بالإنسان وحده، بل هو عنصر مشترك موجود في الحيوان والنبات أيضاً.

كذا الحال لو انطلقنا من عنصر التحرّك الإرادي فيما يقال عن الإنسان ـ في المنطق ـ من أنّه جسم حسّاس متحرّك بالإرادة، فإنّ هذا أيضاً لا يختصّ بالإنسان وحده بل الحيوانات هي الأخرى موجودات متحرّكة بتحرّك إراديّ؛ لذلك راح المناطقة والفلاسفة يبحثون عمّا يميّز الإنسان عن غيره فيما وراء هذه العناصر المشتركة، فاستقرّوا على النطق، عندما ذكروا في حقيقة الإنسان أنّه حيوان ناطق.

ومع اختلافهم في تحديد المراد من النطق؛ أهو القابلية على التكلّم والحديث، أم القابلية على إدراك المفاهيم الكلية؟ بعبارة أخرى: أهو أمر مرتبط بنطق الإنسان وتكلّمه اللساني، أم بتعقّله وإدراكه؟ بغضّ النظر عن هذا كلّه، وسواء كان المراد هذا أو ذاك، فقد اتّفقوا على أنّ ما يميِّز الإنسانَ عن غيره من الموجودات ـ كالحجر والشجر والبقر والغنم والسماء والأرض ـ لا يتمثّل في عناصره الجسمية أو النموّ أو الحركة الإرادية ونحو ذلك، وإنّما يكمن بتلك الحقيقة التي أطلقوا عليها خاصّة النطق.

هذه الحقيقة التي تميِّز الإنسان عن غيره هي التي يعبَّر عنها بهويّة الإنسان وذاته، ومن أهمّ خصائصها أنّها لو أُخذت من الإنسان وسُلبت عنه لما بقي

إنساناً، لأنّ إنسانيته متقوّمة بها.

يمكن توضيح المسألة بالماء، فحقيقة الماء أنّه مركّب من عنصرين هما الأوكسجين والهيدروجين، ولو سُلب منه أحد هذين العنصرين لما بقي ماءً، ومعنى ذلك أنّ حقيقة الماء مركّبة من هذين العنصرين، كذلك حقيقة الإنسان وهويّته فهي أيضاً قائمة ومختصّة بالخصلة التي يعبِّر عنها المناطقة بـ «الناطقية» وهذه الخصوصية هي التي يعبَّر عنها بـ «الذات».

ثمَّ في مقابل الذات أمر آخر يعبَّر عنه بالصفات. فلو أخذنا الهوية الإنسانية كمثال، فإنَّ لها مجموعة من الصفات، فتارة يكون الإنسان عالماً وأخرى لا يكون، وتارة يكون شجاعاً وتارة لا يكون، وتارة يكون رحيماً وأخرى لا يكون، وهكذا. يعبَّر عن هذه الخصال بصفات الإنسان، والفرق بين الذات والصفة أنّ الذات إذا فقدت تلك الحقيقة المقوِّمة لها فلن تبقى بل تتغيّر وتفقد هويّتها، بخلاف الصفة؛ فالإنسان إنسان سواء أكان عالماً أم لم يكن.

الأمر نفسه ينطبق على مثال الماء، فالبرودة والحرارة هما صفتان من صفاته، إذ قد يبرد الماء وقد يكون حارّاً، ولكن لو ارتفعت الحرارة والبردوة فلا ترتفع حقيقة المائية عن الماء، لأنّها متقوّمة بشيء آخر، وهذا معناه أنّ الصفة شيء غير الذات.

وهذه المقولة تصحّ ما دام الحديث يدور حول الموجودات الممكنة الحادثة، أمّا في الواجب سبحانه فإنّ صفاته عين ذاته كما سيجيءُ تفصيله في بحث التوحيد الصفاتي إن شاء الله.

ممّا مرَّ يتبيّن أنّ الصفة هي عبارة عن تلك الهيئات والأمور التي قد توصف بها ذات من الذوات وقد لا توصف. وفرق الصفة عن الذات أنّ

الصفة سواءً كانت موجودة أو رُفعت تبقى الذات على حالها، أي تبقى للموجود هويّته بما هي عليه دون أن يطرأ عليها تغيير.

لكن ثَمَّ نسق ثالث يدخل في تركيبة الإنسان بالإضافة إلى الذات والصفات. فعلاوة على أنّ الإنسان حيوان ناطق من صفاته أنّه عالم، جاهل، شجاع، جبان، بخيل، جواد، رحيم، قاس وما إلى ذلك، فإنَّ له أفعالاً تُنسب إليه كالقيام والجلوس والنوم واليقظة والأكل والشرب ونحوها. وبذلك ينتهي المركب الإنساني إلى ذات وصفات وأفعال.

في ضوء هذه المقدّمة يتبيّن أنّ الحديث عندما يجري عن توحيد الله سبحانه فهو تارة يدور عن الوحدة الذاتية التي تقع فيها الوحدة كصفة للذات، بما يعني أنّ ذاته واحدة، وثانية عن التوحيد الصفاتي بما يدلّ أنّ صفاته واحدة، وثالثة عن الأفعال بما يفيد أنّ أفعاله واحدة، وأنّ كلّ ما في الوجود إن هو إلاّفعله، وهو ما يُصطلَح عليه بالتوحيد الأفعالي.

## د . دلالة النقل على المراتب الثلاث

اتّضح ممّا مرَّ أنّ معنى عقيدة التوحيد هو إيمان الموحِّد بتوحيد الله الذاتي والصفاتي والأفعالي؛ لكن أثمّة في الآيات والروايات ما يدلّ على هذه المراتب التوحيدية الثلاث أم هي محض تصنيف منهجيّ أملتْه متطلّبات البحث العلمي؟

ثَمَّ في الآيات والروايات دلالة واضحة على هذه المراتب، وهي تشير صراحة إلى توحيد الذات تارة وإلى توحيد الصفات تارة ثانية، وتشير ثالثة إلى توحيد الأفعال، بل أكثر من ذلك تشير أيضاً إلى أقسام كلّ ضرب من ضروب التوحيد هذه. على سبيل المثال ينقسم التوحيد الذاتي إلى توحيد واحديّ وأحديّ، وفي النصوص ما يشير إلى ذلك.

كما أنّ للتوحيد الأفعالي أقساماً متعدّدة تُنير النصوصُ الكريمة السبيلَ إلى

اكتشافها وفهمها، منها توحيد الخالقية الذي يعني أنّ الخالق واحد لا شريك له، والتوحيد في التشريع الذي يعني أنّ المشرّع هو الله سبحانه، وتوحيد الرازقية الذي يعني أنّ الله هو الرازق، وهكذا إلى بقية صنوف التوحيد الأفعالي.

وبشأن هذه المراتب الثلاث ربّما كان في الحديث المرويّ عن رسول الله صلى الله عليه وآله ما يشير إليها.

فعن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام قال: «جاء جبرائيل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: **يا محمّد طوبى لمن قال من أمّتك: لا إله إلاّ الله وحده وحده وحده**»[1]. فمع أنّه من المحتمل أن يكون تكرار «وحده، وحده، وحده» قد جاء لغرض التأكيد، لكن يُحتمل ـ والله العالم ـ أن يكون في الرواية إشارة إلى التوحيد في مراتبه الثلاث، أي وحده ذاتاً، ووحده صفةً، ووحده فعلاً، ومن ثمّ تكون قد استوعبت التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي.

## هـ . التوحيد صفة

من الأفكار التمهيدية الأخرى التي ينبغي التلبّث عندها تحديد موقع التوحيد في التصنيف المألوف للصفات.

توجد تقسيمات متعدّدة للصفات؛ منها أن تقسَّم صفات الله سبحانه إلى جمالية وجلالية، أو بتعبير آخر: إلى صفات ثبوتية تَثْبُت لله، وأخرى سلبية ينزّه عنها سبحانه. ومن الواضح أنّ التوحيد يدخل في عِداد الصفات السلبية التي تعني نفي الشريك عن الله، وذلك على غرار نفي الجهل عنه وتنزيهه عن الجسمية ونحو ذلك من الصفات السلبية.

وفي هذا السياق ربما كان في قوله سبحانه: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ

---

(١) التوحيد ، مصدر سابق، ص٢١.

**وَالإِكْرَامِ﴾**[١] إشارة إلى هذين النمطين من الصفات، حيث «الإكرام» إشارة إلى الصفات الثبوتية، و«الجلال» إشارة إلى الصفات السلبية، والله أعلم.

## ٢ـ توضيحات منهجية

عندما نصل إلى التوحيد الذاتي يواجهنا البحث الكلامي والفلسفي بتناول الموضوع من خلال بُعدين[٢]:

**الأول:** التوحيد الواحدي.

**الثاني:** التوحيد الأحدي.

لكن قبل أن نخوض في البحوث المختصّة بهذين البعدين، نمهّد بعدد من المقدّمات التي يمكن تنظيمها كما يلي:

### أ. أساس المعرفة التوحيدية

إنّ مفتاح الولوج إلى عالم التوحيد الفسيح، والأصل الذي تقوم عليه معارفه، والمنطلق لذلك كلّه هي الوحدة وتحديد المراد من توحيده سبحانه فيما تشير إليه الآيات مثل قوله تعالى: **﴿وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلاَّ إِلهٌ وَاحِدٌ﴾**[٣]، **﴿وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[٤]، **﴿وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾**[٥].

---

(١) الرحمن: ٢٧.

(٢) من باب الإشارة فإنَّ للعرفاء حينما يستخدمون «أحديّ» و «واحديّ» اصطلاحهم الخاصّ بهم. بيد أنّنا نتحدّث عمّا هو سائد في البحث الكلامي والفلسفي فيما يذهب إليه من تقسيم الوحدة الذاتية إلى وحدة واحدية ووحدة أحدية.

(٣) المائدة: ٧٣.

(٤) الرعد: ١٦.

(٥) ص: ٦٥.

فما لم يتمّ فهم مسألة الواحد لا تتيسّر عملية فهم بقية معارف التوحيد، فالخالقية والمعبودية والرازقية وكلّ الأسماء الحسنى التي وردت في القرآن يتعذّر فهمها حال إغفال تلك المسألة.

كما تتوقّف عملية فهم فعل الله على تلك المسألة أيضاً، التي تعود لتكون القاعدة التحتية التي ينهض عليها بناء المعرفة التوحيدية فيما يحويه من أجزاء وتفاصيل.

## ب . معنى الوحدة

حينما ننتقل إلى معنى الوحدة في قولنا «إنّ الله واحد» نجد أنّ البحث الفلسفي تناول الوحدة والكثرة بأقسام متعدّدة، فالواحد قد يكون واحداً حقيقياً وقد لا يكون، والواحد الحقيقي قد تكون وحدته حقّة وقد لا تكون.

عند الرجوع إلى القرآن ثَمَّ آيات كثيرة تنسب الوحدة إلى الله وتصفه بها: ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾[1]، فما طبيعة هذه الوحدة؟ أهي وحدة حقيقية أم وحدة غير حقيقية؟ وإذا كانت حقيقية فهل هي وحدة حقيقية حقّة؟ هذه أسئلة تدخل الإجابة عنها في مضمار البحث الفلسفي.

للعرفاء تقسيم للوحدة أيضاً، حيث قسّموها إلى وحدة عددية ووحدة غير عددية. بعبارة أدقّ إلى وحدة عددية ووحدة حقّة حقيقية. فهي «حقّة» باعتبار أنّ للحقيقة أقساماً، وليس المراد أن يوصف الله بأيّ واحدة من تلك الأقسام، بل المراد أن يوصف بالوحدة الحقّة الحقيقية التي هي عين الذات لا صفة زائدة عليها. فالصفة ـ في حال وصف الله بالوحدة ـ ليست شيئاً زائداً على الموصوف بل هي عين الموصوف.

---

(١) البقرة: ١٦٣.

## ج . الوحدة العددية والوحدة الحقّة الحقيقية

يمكن إضاءة المسألة بأمثلة توضّح الفارق بين الوحدة العددية والوحدة الحقّة الحقيقية. الوحدة العددية هي التي إذا انضمَّ إليها شيء آخر صارت اثنين، وإذا انضمّ إلى الاثنين شيء صارا ثلاثة وهكذا. ومن أهمّ خصائص الوحدة العددية المحدودية والانتهاء، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، فلا يقال للكتاب ثانٍ إلاّ عندما ينتهي الأوّل، أمّا لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثمَّ مجال لكتاب ثانٍ فمتى انتهى الأوّل ليكون هناك ثان؟

لذلك جاء في كلام الإمام علي عليه السلام ما يربط بين الحدّ والعدد، فإذا ما حُدَّ الشيء فسيتعدّد، أي يقبل الثاني والثالث: «**ومَن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدّه فقد عدَّه**»[1].

على الأساس نفسه رفض الإمام منطق الوحدة العددية؛ إذ لا يجوز أن يوصف الله بالوحدة العددية؛ وذلك حيث يقول عليه السلام في جواب من سأله يوم الجمل: أتقول إنّ الله واحد؟: «**فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد**».

وفي ضوء المنطق ذاته كفّر القرآن من يذهب إلى أنّ الله ثالث ثلاثة، كما استدلّ الإمام أمير المؤمنين للرجل، بقوله: «**أما ترى أنّه كفر من قال: إنّه ثالث ثلاثة**»[2] في إشارة إلى نظرية النصارى كما حكاها القرآن، في قوله: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إلهٍ إلاَّ إلهٌ وَاحِدٌ**﴾[3] حيث أمرهم أن ينتهوا عن هذا القول ويكفّوا عنه: ﴿**وَلا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ انْتَهُوا خَيْراً لَكُمْ**﴾[4]،

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص٤٠.

(٢) بحار الأنوار ، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٣) المائدة: ٧٣.

(٤) النساء: ١٧١.

﴿وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1].

فالمراد من الوحدة الحقّة الحقيقية سنخ واحد لا نهاية له، لا يقبل الثاني. فثَمَّ فرق كبير بين أن يقبل وجود الله وجود الثاني، ولكن لا يوجد ثان، وبين أن لا يقبل وجوده وجود الثاني أساساً.

على سبيل المثال قد تقتني ساعة وتصفها لفرط جودتها وجمالها ومواصفاتها الأخرى أنّها لا ثاني لها، ولكن ليس معنى ذلك أنّه لا يمكن أن يوجد لها ثان، فالآن ليس لها ثان أمّا في المستقبل فقد يوجد لها ثان.

يمكن أن نقرّب الصورة أكثر من خلال مثال من الألوان:

فلو صار الشيء أبيض، لا يمكن أن يكون أسود في الوقت ذاته بحيث يجتمع البياض والسواد على شيء واحد. وعدم الإمكان هذا لا يقتصر على اللحظة هذه بل هو يشمل الماضي ويسري إلى المستقبل، فمن المحال أن يكون الشيء أبيض وأسود في آن واحد لا فيما سبق ولا حاضراً ولا فيما سيأتي، وهذا ما يُطلق عليه في اللغة العلمية باستحالة اجتماع الضدّين. كذلك حال الوجود والعدم، فالشيء ـ كزيد مثلاً ـ لا يمكن أن يكون موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه، لا حاضراً ولا في الماضي، كما يستحيل أن يتحقّق هذا الأمر مستقبلاً.

وفي وحدانية الله سبحانه هل المراد أنّه لا يوجد له ثان فعلاً؟ أم استحالة أن يكون له ثانٍ أصلاً. الاعتقاد الصحيح أن نؤمن ـ بصفتنا موحِّدين ـ باستحالة أن يكون لله ثان. وهذا لا يتحقق إلاّ برفض أن تكون وحدته وحدة عددية، وإلاّ فلو كانت وحدته سبحانه عددية فإنّ من خواص هذه الوحدة التكرّر والإضافة، ومن ثمّ يمكن أن يقع التعدّد، فلا محذور من حيث الإمكان. وذلك بعكس الوحدة الحقّة الحقيقية التي لا تقبل الإضافة والتكرّر، لأنّ الواحد فيها سنخ واحد لا نهاية له لكي يقبل الثاني، ويكون له ثان.

---

(١) المائدة: ٧٣.

## د . الفتح المعرفي القرآني

ثَمّ دعوى للقرآن في هذا الشأن يقابلها تنويعات في مواقف الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء في طبيعة الوحدة التي يتّصف بها الله، أهي وحدة عددية أم وحدة غير عددية؟ فالقرآن الكريم فيما ذهب إليه من الوحدة الحقّة الحقيقية هو فاتح هذه المنطقة من المعرفة الإلهية التي كانت مغلقة قبل الإسلام، وظلّت هكذا من بعده برغم كثافة نصوص أئمّة أهل البيت ولاسيّما الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

ما يُستشفّ من البحث الفلسفي لفلاسفة ما قبل الإسلام وممّن تصدّى للمعارف الإلهية من فلاسفة المسلمين حتّى فترة متأخّرة من العصر الإسلامي أنّهم ـ على السواء ـ يذهبون إلى أنّ وحدة الله سبحانه هي وحدة عددية، حيث يسجّل باحث متضلّع في هذا المضمار نتائج تَقصّيه بقوله: «لذلك ترى المأثور من كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر القديم واليونان وإسكندرية، وغيرهم ممّن بعدهم، يعطي الوحدة العددية، حتى صرّح بها مثل الرئيس أبي علي بن سينا في كتاب الشفاء، وعلى هذا المجرى يجري كلام غيره ممّن بعده إلى حدود الألف من الهجرة النبوية. وأمّا أهل الكلام من الباحثين فاحتجاجاتهم على التوحيد لا تعطي أزيد من الوحدة العددية أيضاً، مع أنّ هذه الحجج مأخوذة من الكتاب العزيز عامّة»[(١)].

والنقطة الدقيقة التي تتركها هذه الحصيلة هي أنّ العقل الإنساني لو تُرك وشأنه بعيداً عن نور الوحي وهدي السماء لما انتهى إلى أكثر من الوحدة العددية؛ ما يشير إلى أنّ للعقل منطقة معرفية لا يتعدّاها بإمكاناته المستقلّة، ويحتاج إن رام أن يرتقي أعلى منها إلى مَن يأخذ بيده.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠٤.

في العصر الإسلامي كان القرآن الكريم ـ كما أسلفنا ـ هو الذي فتح هذه المنطقة المغلقة، حيث سارت بموازاته بيانات مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعلى رأسهم سيِّد الموحدين الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

بيدَ أنّ المفارقة أنّ هذا المجال بقي مع ذلك مؤصداً لم تزدهر في حقله نظرات المسلمين ولم تتفتّح إلاّ بعد قرون؛ ما يكشف عن حصيلتين اثنتين:

**الأولى**: أنّ القرآن لا يكفي وحده من دون أن يقرن بالثقل الثاني؛ فقد نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّهما لن يفترقا، وبهما معاً تكون الهداية التامّة. فمع أنّ القرآن فتح الباب إلى الوحدة غير العددية أي الوحدة الحقّة الحقيقية إلاّ أنّ أصحاب النظر من فلاسفة ومتكلّمين وعلماء لم ينتهوا إلى أكثر من الوحدة العددية عندما تغاضوا عن عطاء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وما تحظى به نصوصهم من ثراء على هذا الصعيد.

**الثانية**: أنّ معطيات هذه المسألة لم تتفتح تفصيلاً في مضمار المعارف الإلهية في مدرسة أهل البيت أيضاً إلاّ بعد مرور قرون، وهو ما يكشف من جهة عن دقّتها وحاجتها إلى المزيد من النباهة وإمعان النظر. كما أنّه يكشف من جهة أخرى عمّا يجرّ إليه الإغضاء عن المعاني العقلية الدقيقة والرفيعة التي تنطوي عليها نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في مجال المعرفة التوحيدية.

ولإدراك مغزى هذه الإشارة يعلن البحث الفلسفي صراحة: أنّه لم يكتشف الوحدة الحقّة الحقيقية من القرآن إلاّ بمعونة روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، حيث سعى بعض فلاسفة المسلمين، ومنهم صدر الدين الشيرازي (٩٧٩ ـ ١٠٥٠هـ) إلى الاستدلال على هذه الوحدة ونفي الوحدة العددية عنه سبحانه.

الأكثر من ذلك والأهمّ منه أنَّ باحثاً معاصراً متضلّعاً في البحث الفلسفي والعقلي ـ السيّد محمد حسين الطباطبائي ـ يُصرّح بعدم حاجة المسألة إلى بحث

فلسفيّ مستقلّ، عندما يُنظر إليها من خلال كلام الإمام أمير المؤمنين، وما فيه من مسلك الاحتجاج البرهانيّ التامّ؛ قال ما نصّه: «ولهذا بعينه تركنا عقد بحث فلسفيّ مستقلّ لهذه المسألة، فإنّ البراهين الموردة في هذا الغرض مؤلَّفة من هذه المقدّمات المبيّنة في كلامه عليه السلام لا تزيد على ما في كلامه بشيء»[1].

وبدورنا سوف نستغني عن الدليل العقلي لإثبات الوحدة الحقّة الحقيقية، لأنّ ما أقامه الفلاسفة من أدلّة في هذا المجال وما توفّر عليه البحث العقلي من مقدّمات مستبطَن بأجمعه في الأدلّة التي أشار إليها القرآن الكريم وما تضمّنته روايات أئمّة أهل البيت بالأخصّ نصوص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، ومن ثَمَّ فهي من قبيل أدلّة ما بعد الوقوع.

## هـ. التمييز بين البعدين

من الطبيعي أن تميّز كتب اللغة هي الأخرى بين الواحد والأحد بطرق متعدّدة، منها ما يذكرونه من أنّ المشهور في كلام العرب استخدام «الأحد» بعد النفي و«الواحد» بعد الإثبات، فيقال كمثال على الأوّل: «ما في الدار أحد» وعلى الثاني: «في الدار واحد».

كما أنّ في الاستخدام القرآني ما يشبه هذا التمييز، حيث قول الله سبحانه: ﴿**وَإِلـهُكُمْ إِلهٌ وَاحِدٌ**﴾[2] وقوله: ﴿**وَلا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ**﴾[3] وقوله ﴿**لا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ**﴾[4] وقوله: ﴿**لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[5].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠٥.

(٢) البقرة: ١٦٣.

(٣) التوبة: ٨٤.

(٤) آل عمران: ٨٤.

(٥) الأحزاب: ٣٢.

أمّا الجهة التي يتركّز عليها تمييز المتكلّمين بين الواحد والأحد فتتمثّل بطبيعة الذات الإلهية ومعرفة هل لهذه الصفات ثان أو شريك أو شبيه، كما لو فرضنا أنّ لعليٍّ شبيهاً ونظيراً في الإنسانية هو زيد.

هل لله سبحانه شبيه ونظير ومثيل؟ إنّ مهمّة النفي في هذه المقولة هي التي ينهض بها التوحيد الواحدي، فوظيفة هذا القسم من التوحيد نفي الثاني والنظير والمثيل والشبيه والشريك.

أمّا التوحيد الأحدي فيتحرّك باتجاه آخر مفاده البحث في الذات الإلهية نفسها؛ أهي بسيطة أم مركّبة؟

يمكن توضيح الفوارق القائمة بين البحثين من خلال العودة إلى مثال عرفيّ هو الماء. فالماء مركّب من عنصرين أحدهما الأوكسجين والآخر الهيدروجين، ثم تستمرّ عملية التجزئة والتحليل حتى تنتهي إلى العناصر البسيطة وهكذا تتألّف الأعيان المادّية من عناصر بسيطة وأخرى مركّبة.

السؤال المطروح على هذا الصعيد من البحث التوحيدي: هل الله سبحانه موجود مركّب أم هو موجود بسيط؟ في التوحيد الأحدي نحن بصدد إثبات أنّ الله بسيط، فننفي التركيب عنه سبحانه، بصرف النظر عمّا إذا كان له ثان أم لا. فمدار البحث هو بساطة الذات وتركيبها وليس نفي الثاني والنظير.

## و. القرآن وبُعدا التوحيد الذاتي

في ضوء هذه النقطة المنهجية هل يمكن القول أنّ القرآن الكريم يُجاري هذا التقسيم الكلامي ويراعيه في استخدامه «الواحد» و«الأحد»، كما في قوله سبحانه: ﴿**وَإِلَـهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ**﴾(١) وقوله: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾(٢)؟

---

(١) البقرة: ١٦٣.

(٢) الإخلاص: ١.

لا يمكن القول أنّ الاستخدام القرآني في الآيات المعنيّة يجاري الاصطلاح الكلامي، بحيث يبتغي من قوله سبحانه: **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾** التوحيد الأحدي، ومن قوله: **﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾**[١] التوحيد الواحدي.

فالنصوص القرآنية والروائية ليست بصدد ذلك، وإن كان فيها ما يدلّ على نفي الشريك (التوحيد الواحدي) من جهة، وما يدلّ على البساطة ونفي التركيب (التوحيد الأحدي) من جهة أخرى. والأكثر من ذلك نجد أنّ هذه النصوص تستخدم أحدهما مكان الآخر من دون إيلاء أهمّية للتمييز الكلامي.

لا يقتصر الأمر على النصوص القرآنية والروائية، بل تشهد نصوص قدماء الفلاسفة أيضاً على عدم التمييز الاصطلاحي بين الواحد والأحد، إذ هم يستخدمون الاثنين بمعنىً واحد.

في ضوء هذا ذهب بعض الباحثين المعاصرين للقول: «وليعلم أنّ لفظ الواحد والأحد استعمل في كلمات الأقدمين، وفي لسان الأخبار والأحاديث بمعنىً واحد، أي استعمل كلّ واحد منهما مكان الآخر»[٢].

فإذا واجهنا قول الله تعالى: **﴿وَإِلَهُكُمْ إِله وَاحِدٌ﴾** أو **﴿وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ﴾** فلا يدلّان بالضرورة على التوحيد الواحدي. وكذلك إذا واجهنا قوله سبحانه: **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾** وقوله: **﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾** فلا يعني ذلك ضرورة التوحيد الأحدي؛ لإمكان استعمال أحدهما مكان الآخر.

في الروايات الشريفة ما يدلّ على الاستخدام الموحَّد، كما في قول الإمام محمد الباقر عليه السلام: «**الأحد الفرد المتفرّد، والأحد والواحد بمعنى واحد، وهو المتفرّد الذي لا نظير له**»[٣].

---

(١) العنكبوت: ٤٦.

(٢) النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة، محمود شهابي الخراساني، طهران ١٣٩٦هـ ص٩٤.

(٣) توحيد الصدوق، مصدر سابق، ص٩٠.

من هنا قد تنطبق القاعدة المعروفة على «الواحد» و«الأحد» فيما ذهب إليه بعض الكتّاب من أنّهما إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا. ومعنى ذلك أنّه إذا جاءت المفردتان في جملة واحدة فسيكون للواحد معنىً وللأحد معنىً آخر، بناءً على أنّ التأسيس أولى من التأكيد. أمّا إذا افترقا فلا يوجد دليل أو شاهد على أنّهما قد استخدما بمعنيين.

بسند عن ابن عبّاس، قال: جاء أعرابيّ إلى النبيّ صلى الله عليه وآله، فقال: «يارسول الله علّمني من غرائب العلم؟ قال صلى الله عليه وآله: **ما صنعت في رأس العلم حتى تسأل عن غرائبه؟** قال الرجل: ما رأس العلم يا رسول الله؟ قال صلى الله عليه وآله: **معرفة الله حقّ معرفته،** قال الأعرابي: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ قال: **تعرفه بلا مثل، ولا شبه، ولا ندّ، وأنّه واحد أحد، ظاهر باطن، أوّل آخر، لا كفو له، ولا نظير، فذلك حقّ معرفته**»[1]. فقد يمكن القول إنّ لفظة «واحد» تشير في الحديث الشريف إلى التوحيد الواحدي، ولفطة «أحد» تشير إلى التوحيد الأحدي، على أنّ الحديث يدور برمّته حول معرفة الحقّ سبحانه ذاتاً حقّ معرفته.

## ز. العلاقة بين المراتب الثلاث

سلفت الإشارة إلى وجود ثلاث مراتب للتوحيد بينها علاقة ترابطية محكمة على مستوى الإثبات، فإذا ما ثبت التوحيد الذاتي بمعنييه المشار إليهما فسوف يثبت التوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي، وإنّ ما يتشعّب على التوحيد الأفعالي من فروع وبحوث تفصيلية يرجع أساسه إلى التوحيد الذاتي ببعديه الواحدي والأحدي.

---

(١) توحيد الصدوق، باب ٤٠، ص٢٨٤، ح٥؛ النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة مصدر سابق، ص١٠٣ ـ ١٠٤.

## ح. تحليل حديث واقعة الجمل

في الحديث النبوي الذي مرَّ علينا قبل قليل، توجد إشارة يمكن أن يُستظهر منها التمييز بين «الواحد» و«الأحد»، لكن حديث واقعة الجمل يمكن أن يقدّم مثالاً تطبيقياً آخر يفيد استخدام أحدهما بمعنى الآخر.

فإذا ما عدنا إلى حديث الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام يوم الجمل حينما نهض الأعرابيّ وسأله: يا أمير المؤمنين؛ أتقول أنّ الله واحد؟ نجد في جواب الإمام علي عليه السلام ما يفيد استخدامهما بمعنىً واحد. فبعد أن منع عنه الإمام اعتراض من اعترض عليه بحجّة اشتغال الإمام بأمر الحرب، ردّ على الرجل بقوله عليه السلام: «**يا أعرابيّ، إنَّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه. فأمّا اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنَّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد؛ أما ترى أنّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثة؟ وقول القائل (هو واحد من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا لا يجوز عليه لأنّه تشبيه، وجلّ ربّنا عن ذلك وتعالى.**

**وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: (هو واحد ليس له في الأشياء شبه)، كذلك الله ربّنا. وقول القائل: (إنّه أحدي المعنى)، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم، كذلك ربنا عزّ وجلّ**»[1].

يمكن أن نستنتج من الرواية النقاط التالية:

١ ـ يتّضح من كلامه عليه السلام (**إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام**): أنّه أطلق الواحد وأراد الأحد، وفي ذلك دليل على أنّ القرآن والرواية لم يراعيا الاصطلاح الكلامي الدارج في التمييز بين التوحيد الواحدي

(١) التوحيد ، مصدر سابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

والتوحيد الأحدي، فقد يُطلِقان الواحد ويريدان الأحد، وقد يستخدِمان الأحد ويريدان الواحد، اللّهمّ إلاّ كما ذكره بعض من أنّهما إذا اجتمعا افترقا.

٢ ـ قوله عليه السلام (**فوجهان منها لا يجوزان**): لا يعني به ـ بداهةً ـ عدم الجواز الفقهي وأنّهما حرام فقهياً، وإنّما أراد به الوجه الكلامي العقليّ، وأنّهما باطلان على الله لا يصحّان عليه سبحانه.

٣ ـ قوله عليه السلام (**فقول القائل «واحد» يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز**): إشارة إلى التوحيد الواحديّ؛ إذ لا يصحّ القول بأنّ الله واحد عدديّ، ومن ثَمَّ فإنّ الإمام بصدد نفي الثاني والشريك، ونفي الشبيه والمثل والنظير، وهذا ما ينهض به البحث في التوحيد الواحدي.

٤ ـ أمّا قوله عليه السلام: (**وقول القائل: «هو واحد من الناس» يريد به النوع من الجنس**) فيريد به نفي التركيب والتجزئة لإثبات البساطة.

لقد نفى الإمام في الجهة الأولى من كلامه الوحدة العددية، ونفى في الجهة الثانية التركيب، فأثبت في الأوّل الواحدية وفي الثاني الأحدية بحسب الاصطلاح الكلامي.

٥ ـ وممّا يدلّ في كلامه على الأحدية بمعنى إثبات البساطة ونفي التركيب قوله عليه السلام: «**إنه عزّ وجلّ أحديّ المعنى**».

المستخلص من هذه الإشارة أنّ نصوص أئمّة أهل البيت وإن لم تراع التمييز الاصطلاحي بين الواحد والأحد، إلاّ أنّه يمكن القول إنَّ لهذا الاستخدام الذي درج عليه المتكلّمون وأهل الفلسفة نحو منشأ في نصوصهم عليهم السلام.

# البحث الثاني

## التوحيد الواحدي

اتّضح من خلال الأفكار التمهيدية والمقدّمات المنهجية التي مرّت خلال البحث السابق أنّ الاستدلال على الوحدة الحقّة الحقيقية (التوحيد الواحدي) يتحرّك بمستويين مترابطين الأوّل قرآنيّ والثاني حديثيّ، نخلص بعده إلى تسجيل أهمّ النتائج والمعطيات المترتّبة على البحث.

### ١. الاستدلال القرآني

بشأن المستوى الأول يمكن أن نطلّ على أدلّة القرآن الكريم من خلال ما يلي:

**الدليل الأوّل** قول الله سبحانه: ﴿ **ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ** ﴾[1]. تنصّ الآية صراحة أنّ الله حقّ محض، ولو كان وجوده وجوداً معدوداً فمعناه أنّه يقبل الثاني، ولكي يقبل الثاني لابدّ وأن يكون محدوداً، وإذا صار محدوداً، فمعناه أنّه واجد لشيء وفاقد لشيء آخر. ومعنى ذلك أنّ وجوده سبحانه سيكون كالمركّب من وجدان كمال وفقدان كمال آخر، وإلاّ لو لم يثبت ذلك لما كان معدوداً؛ لما مرّ في

---

(١) الحج: ٦٢.

معنى الوحدة العددية من أنّه ما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، وما لم ينته الثاني لا تصل إلى الثالث. فلابدّ إذن من فرض حدّ للوجود العددي حتى ينتهي عنده، فيكون الموصوف به فاقداً لشيء وواجداً لشيء آخر.

ولو كان وجوده سبحانه وجوداً عددياً للزم منه أن يكون ممزوجاً من حقّ وباطل، من وجود وعدم. وهذا أسوأ أنحاء التركيب.

وبما أنّ الآية قد نصّت أنَّ الله هو الحقّ المحض ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ**﴾ (حيث ذكروا أنّ الخبر إذا جاء معرّفاً مع ضمير الفصل «هو» ففي ذلك دلالة على الحصر) إذن فلا يصحّ أنّ يشوبه شيء من العدم أو البطلان أو الفقدان أو الحدّ. وهذا هو أوّل ما يمكن أن يُشار إليه من أدلّة في هذا المجال.

**الدليل الثاني** قوله سبحانه: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلاَّ إِلهٌ وَاحِدٌ**﴾[1]. والنكتة في الآية أنّ الله لو كان ثالث ثلاثة، فمعناه وجود واحد واثنين وأنّه ـ تعالى ـ ثالث هذين الاثنين، ولو كان كذلك لدخل في باب الأعداد وكان وجوده معدوداً.

ولقد نفـَى الإمامُ عليُّ بنُ أبي طالب عليه السلام الوحدةَ العدديةَ مستشهداً بهذه الآية، وذلك عندما قام أعرابيّ إليه يوم الجمل فقال: يا أمير المؤمنين، أتقول إنّ الله واحد؟ فحمل الناس عليه، وقالوا: يا أعرابيّ، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أمير المؤمنين: **دعوه؛ فإنّ الذي يريده الأعرابيّ هو الذي نريده من القوم.**

ثم قال: **يا أعرابيّ، إنّ القول في أنّ الله واحد، على أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه فقول القائل «واحد» يقصد به باب الأعداد، فهذا لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا**

---

(١) المائدة: ٧٣.

**يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفّر من قال إنّه ثالث ثلاثة**[١].

فمن يقول إنّ الله ثالث ثلاثة فقد جعله سبحانه في عداد الأوّل والثاني، فعندما نعدّ مجموعة من الأقلام نقول: هذا القلم الأوّل، وهذا الثاني والثالث وهكذا. وكذلك الحال عندما نعدّ الموجودات نقول: هذا الموجود الأوّل، وهذا هو الموجود الثاني، والله هو الموجود الثالث، فيدخل في باب الأعداد، والقرآن يصرّح بأنّ هذا هو الكفر ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ**﴾.

إذن: ما يجب أن ينتبه إليه الموحّد جيداً عندما يقول «إنّ الله واحد» هو أن لا يخطر على ذهنه هذه الوحدة المألوفة في الأشياء، من قبيل: الكتاب واحد، وزيد واحد، والشجرة واحدة، كلاّ، فهذه وحدة عددية تدخل ـ كما عبّر الإمام أمير المؤمنين ـ في باب الأعداد، ووحدة الله سبحانه وحدة حقّة حقيقية لا تُقهر بالمحدودية.

## الوحدة القهّارة

ربما احتجَّ الفهم التوحيدي الذي ينادي بالوحدة العددية بإزاء الكثرة العددية، بالقرآن نفسه في دعوته إلى هذا اللون من الوحدة، كما في قوله ﴿**وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ**﴾[٢]، ﴿**هُوَ الحَيُّ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ**﴾[٣] وغير ذلك ممّا يدعو إلى رفض الآلهة الكثيرة وإلى أن يُقبل الإنسان بوجهه لله الواحد ﴿**وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ**﴾[٤]

لا ريب أنّ الإنسان جُبل على التنوّع الفكري، وربما كان أبرز مصاديق

(١) توحيد الصدوق، نقلاً من الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٩١ ـ ٩٢.

(٢) البقرة: ١٦٣.

(٣) غافر: ٦٥.

(٤) العنكبوت: ٤٦.

ذلك اختلاف العقل الإنساني في إدراك التوحيد وفهمه برغم ما توفّره الفطرة من أساس مشترك يُلهم الإنسانية أصل التوحيد.

وفهم التوحيد على أساس القول بالوحدة العددية في مقابل نفي الكثرة العددية هو مرتبة من مراتب الفهم التوحيدي ثَمَّ ما يفوقها ويأتي وراءها إذا ما تعمّق الإنسان بالمعارف الإلهية في هذا المضمار ونفذ في غورها.

والقرآن نفسه ينفي هذه الوحدة إلى ما وراءها حيث الوحدة القهّارة؛ الوحدة الحقّة الحقيقية. فمن دأب القرآن في عدد وافر من آياته أنّه يردف وحدة الله بالقهّارية كلّما ذكرها، كما قوله سبحانه: ﴿**وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[1]، وقوله: ﴿**أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[2]، وقوله في سورة «ص»: ﴿**وَمَا مِنْ إلهٍ إلاَّ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[3]، وفي سورة الزمر: ﴿**لَوْ أَرَادَ اللهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَداً لاَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ**﴾[4].

فهذه الآيات تصرِّح بأجمعها أنّ وحدة الله قهّارة؛ والسؤال: لماذا؟ وما معنى ذلك؟

فلو كانت وحدته سبحانه وحدة عددية لكانت مقهورة غير قاهرة، ومثل هذا الواحد لو فرض بإزائه فرد آخر كانا اثنين، وصار مقهوراً بالحدّ الذي يَحُدُّه به الفرد الآخر، فمحدودية الوجود هي التي تقهر الواحد العددي على أن يكون واحداً، وبانسلاب هذه الوحدة تتألف كثرة عددية.

---

(١) الرعد: ١٦.

(٢) يوسف: ٣٩.

(٣) ص: ٦٥.

(٤) الزمر: ٤.

ولو صار الله سبحانه واحداً عددياً، أي موجوداً محدوداً منعزل الذات عن الإحاطة بغيره من الموجودات، لجاز للعقل أن يفترض له ثانياً بصرف النظر عمّا إذا كان هذا الثاني جائز التحقّق في الخارج أم لا، ومن ثمّ صحّ عند العقل أن يتّصف بالكثرة بالنظر إلى نفسه وإن فُرض امتناعه في الواقع.

بيد أنّه سبحانه واحد بحيث إنّه لا يُحَدّ بحدّ فيمكن فرض ثان له، وهذا هو معنى الآيات التي تنعته بالقهّارية بعد وصفه بالوحدة، إذ هي تدلّ على أنّ وحدته هي من النوع الذي لا يدع مجالاً في أن يُفرض له ثان مماثل بوجه، فضلاً عن أن يظهر مثل هذا الثاني في الوجود ويكون له تحقّقٌ في الخارج.

يقول السيِّد الطباطبائي في الاتجاه الذي ينفي الوحدة العددية ويثبت الوحدة القهّارة: «والقرآن ينفي في عالي تعليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره، فإنّ هذه الوحدة لا تتمّ إلاّ بتمييز هذا الواحد من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره، والمقدرية التي تغلبه، مثال ذلك ماء الحوض إذا فرّقناه في آنية كثيرة كان ماء كلّ إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنّما صار ماءً واحداً يتميّز عمّا في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه»[1].

فإذا ثبت أنّ الله سبحانه قاهر غير مقهور، وغالب لا يغلبه شيء مطلقاً، فلا تُتصوَّر في حقّه وحدة عددية ولا كثرة عددية. وبذلك فإنَّ القرآن «يثبت من الوحدة ما لا يستقيم معه فرض أيّ كثرة وتمايز لا في الذات ولا في الصفات، وكلّ ما فُرِض من شيء في هذا الباب كان عين الآخر؛ لعدم الحدّ. فذاته تعالى عين صفاته، وكلّ صفة مفروضة له عين الأخرى»[2].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق، ج٦، ص٨٨.
(٢) الميزان في تفسير القرآن ، ج٦، ص٩١.

## معالجة التباس

لكن قد تحصل في الذهن مفارقة على هذا الصعيد من خلال المقارنة بين قول الله تعالى في سورة «المائدة»: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلهٍ إِلاَّ إِلهٌ وَاحِدٌ**﴾[١] وبين قوله سبحانه في سورة «المجادلة»: ﴿**مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ وَلا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْثَرَ إِلاَّ هُوَمَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا**﴾[٢] بما قد توحيه الآية الثانية من وهم الإضافة العددية.

من الجليّ أنّ الآية لا تريد أنّ الله سبحانه يدخل في عددهم وفي صفّهم، ولا تفيد مماثلته لهم في تتميم العدد، لأنّ كلّ واحد من هؤلاء شخص واحد جسمانيّ يكوّن بانضمامه إلى مثله الاثنين، وإلى مثليه الثلاثة، والله منزّه عن الجسمية. إذن ينبغي البحث عن معنى الآية في جهة أخرى؛ هذا المعنى يتمثّل بالمعيّة العلمية المقصودة بقوله سبحانه: ﴿**إِلاَّ هُوَ مَعَهُمْ**﴾. فما من نجوى إلاّ والله يشارك أصحابها في العلم ويقارنهم في الاطلاع على ما يتسارّون به لا أنّه يماثلهم في تتميم العدد؛ فهو تعالى محيط بهم، عالم بنجواهم، مكشوف له ما يتسارّون به ويخفونه عن غيرهم، لا أنّ له وجوداً محدوداً يقبل العدّ بحيث يمكن أن يُفرض له ثان وثالث وهكذا، لأنّ وحدته سبحانه وحدة أحديّة يستحيل معها فرض الغير معه.

وممّا يدلّ على أنّ معنى الآية هو المعيّة العلمية لا الاقتران الجسمانيّ صدر الآية: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ**﴾ وذيلها: ﴿**ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ إذ يدور كلاهما حول

---

(١) المائدة: ٧٣.

(٢) المجادلة: ٧.

العلم والإحاطة الإلهية[(١)].

وفي الحديث الشريف توضيح للآية وتفسير لها بمعنى الإحاطة والإشراف والقدرة، حيث جاء عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رَابِعُهُمْ وَلا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سَادِسُهُمْ﴾[(٢)] قوله: «**هو واحد واحديّ الذات، بائن من خلقه، وبذاك وصف نفسه، ﴿أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[(٣)] بالإشراف والإحاطة والقدرة ﴿لاَ يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلاَ فِي الأَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ...﴾[(٤)]. بالإحاطة والعلم لا بالذات، لأنّ الأماكن محدودة تحويها حدود أربعة، فإذا كان بالذات لزمها الحواية**»[(٥)].

وبهذا ينتهي البحث القرآني من خلال هاتين الآيتين، إلى أنّ الله سبحانه هو الحقّ المبين، وماذا بعد الحقّ إلاّ الضلال. وهو الحقّ المحض، وماذا بعد الحقّ إلاّ البطلان. وبه تثبت وحدته القهّارة، أي: وحدته الحقّة الحقيقية لا الوحدة العددية.

## ٢ـ الاستدلال الروائي

ننتقل الآن إلى المستوى الاستدلالي الثاني المتمثِّل بالبحث الروائي. إنّ النصوص الواردة عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام مشحونة بالاستدلال لإثبات الوحدة الحقّة الحقيقية لله سبحانه.

---

(١) ينظر في تفسير الآية: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٩، ص١٨٤ ـ ١٨٥.

(٢) المجادلة: ٧.

(٣) فُصّلت: ٥٤.

(٤) سبأ: ٣.

(٥) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٢٧.

• من ذلك قوله عليه السلام: «**من وَصَفه فقد حدَّه، ومَن حدّه فقد عدَّه، ومَن عدَّه فقد أبطل أزله**»[١]. فإذا قيل إنّ وجود الله سبحانه وجود عدديّ فسيكون حادثاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وهذا قياس استثنائيّ تدركه الفطرة السليمة حتى من غير فهم الاصطلاح والكيفية الفنّية التي يتألّف منها.

فلو قيل إنّ الله واحد عدديّ لكان حادثاً، ولو صار حادثاً لاحتاج إلى محدِث، وإذا احتاج إلى محدِث صار ممكناً أي ليس واجباً، أو فقيراً ـ حسب تعبير القرآن ـ وليس غنيّاً؛ وذلك لاحتياجه إلى إيجاد الغير له، والفقير هو ما يحتاج إلى الغير.

ثَمَّ تسلسل آخر يفضي إلى النتيجة ذاتها؛ فلو قيل إنّ الله سبحانه معدود فمعناه أنّه محدود، وإن كان محدوداً فمعناه أنّه كان معدوماً ثم وجد، بمعنى أن وجوده كان مسبوقاً بالعدم، وإذا كان وجوده مسبوقاً بالعدم كان حادثاً، وإذا صار حادثاً احتاج إلى من يُحدثه ويوجده وأصبح ممكناً، وإذا أصبح ممكناً لا يمكن أن يكون واجباً، لأنّ الممكن يكون فقيراً ولا يكون غنيّاً، والقرآن يعلن صراحة: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[٢].

إنّ قوام الاستدلال في نصّ الإمام عليه السلام أن لو كانت وحدة الله وحدة عددية للزم من ذلك بطلان أزليته، إذن لا يمكن أن تكون وحدته عددية.

• إنّ نصوص الإمام تطفح بتأكيد هذا المعنى؛ من ذلك قوله عليه السلام: «**كلُّ مسمّى بالوحدة غيره قليل**»[٣].

توضيحه: أنّ وحدة الغير وحدة عددية، وعندما تكون عددية فإنّه إذا

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٥٢، ص٢١٢.

(٢) فاطر: ١٥.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٦٥، ص٩٦.

أُضيف لها ثان فإنّ الاثنين أكثر من الواحد، وإذا أُضيف إلى الاثنين ثالث فالثلاثة أكثر من الاثنين وهكذا. إنّ ما يوصف بالوحدة العددية قليل، لأنّ من مميّزات هذه الوحدة المحدودية، وهي حين تُضاف إلى الغير تكون أقلّ منه، وهذا ما لا تصحّ نسبته إلى الله سبحانه.

• كذلك قوله عليه السلام: «**واحدٌ لا بعدد**»(١) حيث أثبت لله وحدانيّته، ونفى أن تكون هذه الوحدة عددية.

• في الاتجاه ذاته يأتي قوله عليه السلام: «**الأحد بلا تأويل عدد**»(٢) أي لا ترجع وحدته إلى الوحدة العددية.

• من ذلك أيضاً قوله عليه السلام: «**ولم يولد فيصير محدوداً**».

تمتلئ هذه النصوص للإمام أمير المؤمنين ـ وغيرها كثير ـ بما يفيد أنّ وحدة الحقّ سبحانه وحدة غير عددية، وإنّما هي وحدة حقيقية قهّارة. لهذا كلّه يقول السيّد محمد حسين الطباطبائي عندما يعرض هذه الجهة من المعرفة التوحيدية: «ولم نجد ما يكشف عنها غطاءها إلاّ ما ورد في كلام الإمام عليّ بن أبي طالب عليه أفضل السّلام خاصّة، فإنّ كلامه هو الفاتح لبابها، والرافع لسترها وحجابها، على أهدى سبيل وأوضح طريق من البرهان، ثم ما وقع في كلام الفلاسفة الإسلاميين بعد الألف الهجري، وقد صرّحوا بأنّهم إنّما استفادوه من كلامه عليه السلام»(٣).

ثم يذكّر ـ كما سلفت الإشارة إليه ـ أنّ ما أتى به البحث الفلسفيّ في هذا المجال لم يزد في براهينه على المقدّمات التي حواها كلام الإمام أمير المؤمنين؛

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٨٥، ص٢٦٩.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٢، ص٢١٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠١.

ما دفعه إلى ترك عقد بحث فلسفيّ في الموضوع مكتفياً بعرض نصوص الإمام عليه السلام فيه.

في نصّ الطباطبائي إشارة إلى مدرسة الحكمة المتعالية وما تقوم عليه من أصول ومرتكزات، فقد استطاع صدر الدين الشيرازي أن يستفيد من هذه الحقائق التي وردت في كلام الإمام أمير المؤمنين ويوظّفها للوصول إلى مبدأ الوحدة الحقيقة الحقّة. وفي هذا ما يكشف أنّ العقل الإنساني بلغ ما بلغ لا يستطيع أن يستغني عن الوحي؛ فالعقل يبقى محتاجاً إلى الوحي دائماً وأبداً.

وفي هذا ما يلقي الضوء على الأحاديث الشريفة التي تفيد أنّ لله حجّتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة[1]، فلا يمكن للحجّة الباطنة أن تستغني عن الحجّة الظاهرة، كما لا يمكن للحجّة الظاهرة أن تستغني عن الحجّة الباطنة، لأنّ الحجّة الظاهرة إنما تكون حجّة من خلال الحجّة الباطنة، فلولا العقل الذي زُوِّد به الإنسان لما أمكنه أن يفهم هذه الحجّة الظاهرة المتمثِّلة بالوحي والنبوّة والولاية. وهذه النقطة على وجازتها تفتح السبيل إلى رؤية مستبصرة في طبيعة العلاقة بين الوحي والعقل، وترشد إلى مركّب يؤلّف بين الاثنين في السجال المحتدم داخل ثقافة الفكر الإسلامي منذ عصوره القديمة حتى الآن.

## ٣ـ النتائج والمعطيات

بعد الانتهاء من استعراض الأدلّة في مستوييها القرآني والروائي يكون من الطبيعي الانتقال إلى طبيعة النتائج المترتّبة على مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية. فهناك عدد من النتائج التي يمكن الإشارة إلى أهمّها ضمن التسلسل التالي:

---

(١) من ذلك ما عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام حيث قال: «إنّ للّه على الناس حجّتين، حجّة ظاهرة وحجّة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة عليهم السلام، وأمّا الباطنة فالعقول» الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٦.

## النتيجة الأولى: عدمُ تناهيه

يلازم الوحدة العددية المحدودية والمقهورية والفقدان، أمّا الوحدة الحقّة الحقيقية فيلازمها عدم المحدودية وعدم التناهي. وهذه من أهمّ صفات الله الثبوتية، التي تعني أن ليس لله حدّ ولا له نهاية.

وإذا ثبت عدم محدوديته وعدم تناهيه تعالى فهذا معناه أنّه ما من كمال مفروض إلاّ والواجب سبحانه واجد له.

وهذه الصيغة هي غير القول إنّ الله واجد لكلّ كمال موجود، إذ ربّما كانت الكمالات الموجودة متناهية، وإلاّ لو لم يكن الله واجداً لكلّ كمال وجوديّ فهذا معناه أنّه محدود، أي واجد لشيء وفاقد لشيء آخر.

في هذا الضوء تتضح القاعدة القرآنية العامّة، فما من كمال إلاّ وينسبه القرآن إلى الله، حيث لا يمكن أن يُفرض كمال إلاّ وهو موجود له سبحانه.

وهذا ما تدلّ عليه عامّة الآيات الناعتة لصفاته سبحانه الواقعة في سياق الحصر، مثل قوله: ﴿**اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ لَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾[١]، ﴿**هُوَ الحَيُّ لا إلهَ إلاَّ هُوَ**﴾[٢]، ﴿**وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ**﴾[٣]، ﴿**أَنَّ الْقُوَّةَ للهِ جَمِيعاً**﴾[٤]، ﴿**لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ**﴾[٥]، ﴿**إنَّ الْعِزَّةَ للهِ جَمِيعاً**﴾[٦] و﴿**أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى الله وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[٧]. فما من صفة كمالية من العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والإرادة والعزّة والقوّة والغنى، وأيّ كمال آخر مفروض، إلاّ وهو

---

(١) طه: ٨.
(٢) غافر: ٦٥.
(٣) الروم: ٥٤.
(٤) البقرة: ١٦٥.
(٥) التغابن: ١.
(٦) يونس: ٦٥.
(٧) فاطر: ١٥.

موجود له سبحانه. وكلّما فرضنا شيئاً من الأشياء ذا شيء من الكمال بإزائه سبحانه ليكون ثانياً له وشريكاً، عاد ما بيده من معنى الكمال لله محضاً[١].

إنّ هذا الكمال ليس موجوداً لله بنحو التناهي، بل موجود له فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى بحسب التعبير الفلسفي. فلو فرضنا أنّ هناك موجوداً إمكانياً لا يتناهى، فالحقّ سبحانه فوق ذلك بما لا يتناهى لا أنّه فوقه بما يتناهى.

في ضوء هذا المبدأ نفهم مغزى القاعدة القرآنية فيما تتحدّث به عن الكمال. فأيّ كمال يتحدّث عنه القرآن ينسبه أوّلاً إلى الله سبحانه ثم ينسبه إلى غيره من الممكنات إمّا بالغير وإمّا بالإذن وإمّا بالظهور ونحو ذلك، بحسب المباني الفلسفية والعرفانية الموجودة في هذا المجال.

إنّ الشواهد لإثبات هذه الحقيقة كثيرة؛ منها قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**لم يلد فيكون مولوداً، ولم يولد فيصير محدوداً**»[٢] فلو كان مولوداً من شيء لكان محدوداً، إذ لابدّ أن ينتهي ذلك الشيء حتى يبدأ هو.

على المنوال ذاته نقول: ليس هو بوالد؛ إذ لو كان والداً لكان محدوداً أيضاً.

مما يدلّ على الحقيقة ذاتها قوله عليه السلام: «**الأوّل الذي لا غاية له فينتهي، ولا آخر له فينقضي**»[٣] وقوله عليه السلام: «**الذي ليس لصفته حدّ محدود**»[٤].

وهذه هي الصفات الذاتية التي ليست محدودة بحدّ ـ بعكس الصفات الفعلية التي لها حدّ كما سيأتي ـ لأنّها عين ذاته، والذات غير متناهية، فالصفة لا تكون متناهية أيضاً.

في خطب أخرى يشير الإمام إلى أنّ الله سبحانه هو الذي حدَّ الأشياء،

---

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن ، مصدر سابق، ج٦، ص٦٩.
(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٨٦، ص٢٧٣.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩٤، ص١٣٩.
(٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١، ص٣٩.

حيث يصفه بقوله: «**يا حادَّ كلِّ محدود**». فهو سبحانه الذي أعطاه الحدّ، ولم يكن ثَمَّ حدّ قبل هذا الإعطاء، وذلك من قبيل ما جرى عليه كلام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**كيّف الكيف فلا كيف له، وأيّن الأين فلا أين له**»، لأنّ الكيف والأين مخلوقان له. فقبل خلقه الكيف لم يكن هناك كيف فيكون سبحانه مكيّفاً بكيف، كما لم يكن قبل خلقه الأين أين حتى يكون مؤيَّناً بأين.

هذا الكلام يجري على الزمان أيضاً، فالله سبحانه خلق الزمان، فلا زمان له، لأنّه قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان فيتصّف به الله. لهذا كلّه قال الإمام أمير المؤمنين في خطبة أخرى: «**حدَّ الأشياء عند خلقه لها إبانةً له من شَبهها**»[1]. كما قال عليه السلام في خطبة أخرى: «**فالحدّ لخلقه مضروب، وإلى غيره منسوب**»[2] إلى غير ذلك من الشواهد.

بجملة واحدة يجمع الإمام أمير المؤمنين بين نفي العد ونفي الحدّ، بقوله عليه السلام: «**لا يُشمَل بحدٍّ، ولا يُحسَب بعدٍّ**»[3].

هذه هي النتيجة الأولى المترتّبة على مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية تمّت الإشارة إليها مع عدد من الشواهد الدالّة عليها.

## النتيجة الثانية: إثبات أزليّته وأبديّته

بعد أن ثبت في النتيجة الأولى أنّ الله سبحانه ليس معدوداً بعدّ، وأنّ وجوده ليس وجوداً عددياً؛ ما يعني عدم تناهيه، فلا يمكن إذن أن نفترض له ابتداء وانتهاء، بحيث يبدأ من نقطة معيّنة وينتهي عند نقطة بعينها أيضاً.

إنّ بين أيدينا مفهومين في هذا المجال هما مفهوم «الأزلي» و«السرمدي».

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٦٣، ص٢٣٢.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٦٣، ص٢٣٢.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨٦، ص٢٧٣.

الأوّل يشير إلى طرف الابتداء فيما يشير الثاني إلى طرف الانتهاء[١].

على ذلك إذا افترضنا أنّ للموجود بداية ونهاية، فهو ليس أزليّاً ولا سرمديّاً، لأنّه له من طرف البداية نقطة ابتداء لم يكن قبلها موجوداً، وله من طرف النهاية نقطة انتهاء لم يعد بعدها موجوداً.

بعبارة أخرى: إنّ هذا الموجود مسبوق في المقدَّم بحالة كان فيها معدوماً، ومن المؤخّر يلحق بحالة العدم، فالعدم يسبق وجوده ويليه. وهذه حالة عرفية من السهل ملاحظتها في الإنسان، فزيد مثلاً ولد في يوم معيّن لم يكن قبله موجوداً، وينتهي عمره في يوم محدّد لا يعود بعده موجوداً، وبذلك فوجوده يحدّ ـ في هذه الدنيا ـ بين الأجلين؛ بين الميلاد والوفاة. وهكذا بشأن بقيّة الموجودات الحادثة التي تفتقر إلى الأزلية قِدماً وإلى الأبدية مستقبلاً.

لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الله سبحانه. فمهما توغّلنا من حيث الابتداء لا نصل إلى نقطة كانت ولم يكن الله فيها، كما لا نعثر من حيث الانتهاء على نقطة تكون ولا يكون الله فيها. والحديث عن الابتداء والانتهاء إنّما يكتسب معناه من خلال حركتنا وعلاقتنا بالزمان والمكان، حيث ننطلق من نقطة أو لحظة لنرجع إلى نقطة ولحظة وهكذا.

فإذا ثبت عدم محدودية الحقّ سبحانه، وفقاً لمبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية فستثبت أزليّته وأبديّته. إلى هذا المعنى يشير الإمام عليه السلام في كلامه: «**الحمد لله الدالّ على وجوده بخلقه، وبمحدَث خلقه على أزليّته**»[٢] فإذا كانت مخلوقاته حادثة فوجوده ليس بحادث، وإلاّ لو كان حادثاً أيضاً لاحتاج إلى خالق، فلم يكن خالقاً بل كان مخلوقاً، ولم يكن غنيّاً بل كان فقيراً. إذن، لما كانت مخلوقاته

---

(١) ينظر في معنى الأزليّ والسرمديّ: **المعجم الفلسفي**، د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢ ج١، ص ٢٩، ٦٥٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٥٢، ص٢١١.

حادثة فهو ليس بحادث، إذ ليس كمثله شيء.

ومن هذا النصّ العلويّ (الدالّ على قدم الله تعالى بحدوث خلقه) نفهم حقيقة أنّ المراد بالأزلية هو القدم، لأنّه هناك جعل القدم في قبال الحدوث، وهنا جعل الأزلية في قبال الحدوث.

وإذ يتّضح أنّ المراد من الأزلية هو القدم، لكن ليس القدم الزمانيّ، لأنّ الزمان هو للأمور المادّية والجسمانية، والله سبحانه ليس بمادّة أو مادّي، وليس بجسم ولا جسمانيّ؛ لهذا يقول الإمام أمير المؤمنين: «**سبق الأوقاتَ كونُه، والعَدَمَ وجودُه، والابتداءَ أزلُه**»[1].

فلو نظرنا لأيّ موجود لرأينا أنّه كان مسبوقاً بعدم ثم صار موجوداً، حتى لو قلنا بقدم الفيض كما هو عليه مبنى العرفاء وكثير من الفلاسفة، بل مشهور الفلاسفة أنّ الفيض الإلهي قديم، كما يقول الحكيم السبزواريّ في وصفه في هذا البيت:

والفيض منه دائم متصّل          والمستفيض داثر وزائل

لو قلنا بذلك أيضاً، فإنّ كلّ موجود حتى الصادر الأوّل مسبوق بعدم، ولكنه ليس ـ بالضرورة ـ عدماً زمانياً.

أمّا وجوده سبحانه فإنّه سابق على العدم، لا أنّ عدمه سابق على وجوده «**سبق الأوقاتَ كونُه، و** [سبق] **العَدَمَ وجودُهُ، و**[سبق] **الابتداءَ أزلُهُ**» فأزله سبحانه سابق على كلّ شيء.

وهذا ما يفسّر لنا طبيعة الكلام الذي دار بين أمير المؤمنين عليه السلام والحبر اليهوديّ، عندما جاء الحبر إلى الإمام وسأله: «يا أمير المؤمنين متى كان ربّك؟ فقال له: **ثكلتك أمّك ومتى لم يكن حتى يقال متى كان؟! كان ربّي قبل**

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٨٦، ص٢٧٣.

**القبل بلا قبل، وبعد البعد بلا بعد، ولا غاية ولا منتهى لغايته، انقطعت الغايات عنده، فهو منتهى كلّ غاية.** فقال: يا أمير المؤمنين أفنبيّ أنت؟! فقال: **ويلك إنّما أنا عبد من عبيد محمّد صلّى الله عليه وآله»**[١].

أجل، لا غرابة في أن تفيض هذه المعارف على لسان الإمام علي بن أبي طالب، فهي ممّا علّمه إيّاه رسول الله صلى الله عليه وآله، وهو القائل مراراً: «**علّمني رسول الله صلّى الله عليه وآله ألف باب من العلم ينفتح لي من كلّ باب ألف باب**»[٢].

من الأحاديث التي تحمل معنىً لطيفاً على أزلية الحقّ سبحانه ما أجاب به الإمام محمد الباقر نافع بن الأزرق عندما سأله: أخبرني عن الله متى كان؟ فردَّ عليه عليه السلام: «**متى لم يكن حتّى أخبرك متى كان، سبحان مَن لم يزل ولا يزال فرداً صمداً لم يتّخذ صاحبةً ولا ولداً**»[٣].

## الأبدية بالغير

لكن هناك وصف لبعض الموجودات بالأبدية كما في الإنسان مثلاً حيث يقول الله سبحانه: ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**﴾[٤]، وكذلك ما تشير إليه الأحاديث الشريفة من أنّ الناس خُلقوا للبقاء لا للفناء، فكيف يتمّ التوفيق بين الأمرين؟

الجواب: الأبدية بالذات هي لله سبحانه وحده لا شريك له، لكن هناك الأبدية بالغير كما هو إليه مآل الإنسان في الآخرة ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا أَبَداً**﴾.

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٨٩ ـ ٩٠.

(٢) ينظر في ضبط الحديث وأسانيده ومصادره: نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار، السيد علي الحسيني الميلاني، قم ١٤١٤ هـ، ج ١٠ و ١١.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٨٨.

(٤) المائدة: ١١٩.

فما تتّفق عليه كلمة الأديان الإلهية أنّ الناس خُلقوا للبقاء لا للفناء، حيث جاء في هذا السياق قول الرسول المصطفى صلى الله عليه وآله: «**ما خُلقتم للفناء، بل خُلقتم للبقاء، وإنّما تُنقلون من دار إلى دار**»(١) وهذا البقاء الذي يحظى به الإنسان يكون بإبقاء من الله سبحانه.

هكذا تفيد النتيجة الثانية المترتّبة على مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية أنّ الحقّ سبحانه أزليّ لا ابتداء له، وأبديّ لا غاية له فينقضي.

## النتيجة الثالثة: هو الأوّل والآخر والظاهر والبا ـن

تتمثّل النتيجة الثالثة بمبدأ (هو الأوّل والآخر، وهو الظاهر والباطن). فهناك تفسيرات متعدّدة شملت المسألة واختلفت بين الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء، وتبعاً لاختلاف التفاسير تعدّدت صيغ بيان المسألة أيضاً. لكن لما كان هدف هذا البحث إعطاء لمحة تصوّرية عامّة لما ينبغي أن تكون عليه العقيدة التوحيدية للإنسان المسلم، فسنعزف عن خوض لجّة تلك الآراء وما بينها من اختلافات، مكتفين بالإشارة إلى قراءتين للمسألة، هما:

### القراءة الأولـى: التفسير على أساس الإضافة

إنّ المراد من الأولية والآخرية ـ حسب هذه القراءة ـ أنّهما صفتان إضافيتان بالنسبة إلى الإنسان نفسه. فالإنسان بدأ من الله ﴿**إِنَّا للهِ**﴾ وسينتهي إليه من حيث الغاية والمآل ﴿**وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾(٢). وإذ يكون الابتداء منه والأوبة إليه، فهو سبحانه الأوّل وهو الآخر، ولكن بالنسبة إلى الإنسان ونسبته إلى الله، وإلاّ فإنّ الله لا أوّل لأوّليته ولا آخر لآخريته.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٦، ص٢٤٩.

(٢) البقرة: ١٥٦.

يمكن تقريب هذا الضرب من التفسير عرفياً بحركة الإنسان، فإنّه يتحرّك من نقطة وينتهي إليها بنفسها، ومع ذلك يطلق على نقطة الانطلاق الأولى وصفَ الأولى، وعلى الثانية وصف الأخيرة مع أنّهما نقطة واحدة.

والمسألة تبدو أوضح في الدائرة، فحينما تريد أن ترسم دائرة فإنك تبدأ من نقطة ثم تنتهي إلى النقطة نفسها، والنقطة التي بدأت منها ثم انتهيت إليها هي واحدة، لكن تطلق على مبدأ الانطلاق وصف الأوّل، وعلى النهاية وصف الآخر. والأوّل والآخر يتعلّقان ـ هنا ـ بالإنسان ذاته لا بالنقطة، فبحسب حركة الإنسان صار هناك أوّل وآخر، وإلاّ ليس في النقطة أوّل ولا آخر.

هكذا الحال بالنسبة إلى الله، إذ لا أوّل له ولا آخر، إنّما يرتبط الأمر بحركة الإنسان نفسه الذي يبتدئ من الله وينتهي إليه ﴿**إِنَّا لله وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ**﴾[1] فهو سبحانه الغاية. لذلك اشتهر عن العرفاء قولهم: إنّ الغايات هي الانتهاء إلى البدايات. فالأوّل أوّل نسبة إلى حركة الإنسان ومسيرته، والآخِر صار آخِر بالنسبة إليه أيضاً، فالإنسان هو الذي يتحرّك بين مداري البداية والنهاية، في حركة غايته منها الرجوع إلى الله، كما في قوله تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ**﴾[2] وقوله سبحانه: ﴿**إِنَّ إِلَى رَبِّكَ الرُّجْعَى**﴾[3] وقوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ**﴾[4].

وهكذا تفهم الأولية والآخرية كصفتين إضافيتين بالنسبة إلى الإنسان نفسه، أمّا لو كان في الله أوّل وآخِر لصار محدوداً، لأنّ أوّله غير آخره وآخره

---

(١) البقرة: ١٥٦.

(٢) المؤمنون: ١١٥.

(٣) العلق: ٨.

(٤) الانشقاق: ٦.

غير أوّله؛ لذلك ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**كلّ أوّل غيره فهو ليس بآخر، وكلّ آخر غيره ليس بأوّل**» لأنّ الشيء إذا صار أوّل لا يمكن أن يكون آخر، وإذا صار آخر فليس بأوّل، إلاّ الله سبحانه وفي ضوء مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية.

وإذ نفهم الأولية والآخرية هنا بالنسبة إلى الإنسان في حركته، فيمكن تقريب ذلك بالموت أيضاً. فقد ذكر الفلاسفة في أحد تعاريفهم للموت أنّه الانقطاع إلى الله. فالإنسان مشغول في هذه النشأة بالأمور المادّية والدنيوية، بيدَ أنّه ينقطع عنها بالموت ويتّجه إلى الله سبحانه، أي يعود إليه لأنّه غايته، فيكون في مساره الوجودي قد بدأ منه وانتهى إليه، فهو الأوّل وهو الآخر.

هذه القراءة قدّمها أبو حامد الغزالي في كتابه «المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى» الذي يُعدّ من الكتب القيّمة في هذا المجال. يذكر الغزالي في هذا الكتاب أنّ الأوّل يكون أوّل بالإضافة إلى شيء، والآخر يكون آخر بالإضافة إلى شيء، وهما ضدّان لا يجتمعان، إذا كان أوّل فليس بآخر، وإذا كان آخر فليس بأوّل، فلا يُتصوّر أن يكون الشيء الواحد ـ من وجه واحد بالإضافة إلى شيء واحد ـ أوّل وآخر جميعاً، لأنّهما صفتان متضادتان. بل إذا نظرت إلى ترتيب الوجود ولاحظت سلسلة الموجودات المترتّبة، فالله تعالى بالإضافة إليها أوّل، إذ الموجودات كلّها استفادت الوجود منه، وأمّا هو فموجود بذاته وما استفاد الوجود من غيره، ومهما نظرت إلى ترتيب السلوك ولاحظت مراتب منازل السائرين إليه فهو آخر؛ بحسب سلسلة الصعود.

فبحسب قوس النزول هو الأوّل، وبحسب قوس الصعود إليه ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ**﴾[1] هو آخر ما ترتقي إليه

---

(١) فاطر: ١٠.

درجات العارفين، وكلّ معرفة تحصل قبل معرفته فهي مرقاة إلى معرفته، والمنزل الأقصى هو معرفة الله، فهو آخر بالإضافة إلى السلوك، أوّل بالإضافة إلى الوجود، فمنه المبدأ أوّلاً وإليه المرجع والمصير آخراً[(١)].

أمّا ما يرتبط بالظهور والبطون فقد ذكر الغزالي أيضاً أنّ المراد من قوله سبحانه: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾[(٢)] أنّ بطونه كان لشدّة ظهوره، وأنّ منشأ هذا البطون جاء من شدّة الظهور[(٣)].

وممّا يؤيّد ما ذهب إليه الغزالي ما جاء في القرآن الكريم نفسه، في قوله سبحانه: ﴿**اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾[(٤)]، حيث يعرّف النور الحسّي بأنّه ظاهر بنفسه مظهر لغيره، وكذلك النور الإلهي ظاهر بذاته مظهر لغيره.

وفي «نهج البلاغة»: «**وكلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر**»[(٥)]؛ لذلك أيضاً جاء عن الإمام سيّد الشهداء الحسين عليه السلام دعاؤه في يوم عرفة: «**متى غبتَ حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميتْ عين لا تراك عليها رقيباً**»[(٦)].

وفي قوله سبحانه: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[(٧)]، إذ ذهبوا إلى أنّ

---

(١) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، سلسلة بحوث ودراسات، العدد الثالث، دار المشرق، لبنان، ص١٤٦، (بتصرّف).

(٢) الحديد: ٣.

(٣) المقصد الأسنى، ص١٤٧.

(٤) النور: ٣٥.

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم٩٦، ص٣٧.

(٦) مفاتيح الجنان، ص٢٧٢.

(٧) فصّلت: ٥٣.

المراد من «شهيد» هو المشهود؛ يعني أنّه مشهود على كلّ شيء.

وصدق الإمام أمير المؤمنين إذ قال: «**ما رأيت شيئاً إلاّ ورأيت الله قبله**»[(١)] !

يشير الحكيم السبزواري إلى المعنى ذاته في منظومته المعروفة، حيث يقول:

يا من اختفى لفرط نوره    الظاهر الباطن في ظهوره[(٢)]

فهو باطن في ظهوره لشدّة ما هو فيه من الظهور، حتى ليمكن تقريب ذلك بالمثل العرفي الذي يفيد بأنَّ الشيء إذا ظهر فوق حدّه انقلب إلى ضدّه. وعندئذ فإنّ ذلك الظهور يكون بدرجة بحيث لا يراه الإنسان فيصير باطناً.

هذه هي القراءة الأولى أو التفسير الأوّل الذي ورد ذكره في نصوص أبي حامد الغزالي.

## القراءة الثانية: التفسير على أساس الإحا ـة

ثَمَّ تفسير آخر يرجع الأولية والآخرية والظاهرية والباطنية إلى الإحاطة. ذلك أنّ كلّ ما فُرض أوّل فالله سبحانه قبله، وكلّ ما فرض آخر فهو سبحانه بعده، وكلّ ما فرض ظاهراً فهو أظهر منه، وكلّ ما فرض باطناً فهو أبطن. وسبب ذلك يرجع إلى الإحاطة، فالله بكلّ شيء محيط. فيكون المراد من قوله سبحانه: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾ أنّه محيط بكلّ شيء.

ممّن يذهب إلى هذا التفسير أو القراءة السيّد محمد حسين الطباطبائي في تفسيره «الميزان»، حيث يقول: «وليست أوّليته تعالى ولا آخريته، ولا ظهوره ولا بطونه زمانية ولا مكانية، بمعنى مظروفيته لهما، وإلاّ لم يتقدّمهما ولا تنزّه عنهما سبحانه، بل هو محيط بالأشياء على أيّ نحو فرضت وكيفما تصوّرت.

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: السبزواري: ١ / ٢: ص ٢٦٣. علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي.

(٢) شرح المنظومة، السبزواري، ص ٥، الطبعة الحجرية.

فبان ممّا تقدّم أنّ هذه الأسماء الأربعة: الأوّل والآخر والظاهر والباطن من فروع اسمه المحيط، وهو فرع إطلاق القدرة، فقدرته محيطة بكلّ شيء. ويمكن تفريع الأسماء الأربعة على إحاطة وجوده بكلّ شيء...، وكذا للأسماء الأربعة نوع تفرّع على علمه تعالى، ويناسبه تذييل الآية بقوله ﴿**وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾»[1].

من الواضح أنّ هذه الأسماء فيما يتصف به الله سبحانه من أنّه هو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، هي فرع عدم المحدودية، مؤسسة على مبدأ الأحدية، لأنّ المحدود إذا صار ظاهراً فلا يكون باطناً، وإذا صار باطناً فلا يكون ظاهراً «**وكلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر**»[2] كما يقول أمير المؤمنين؛ لأنّ الظاهر ينتهي إلى حدٍّ فيبدأ الباطن، والأوّل ينتهي إلى حدٍّ فيبدأ الآخر.

أمّا غير المتناهي فإنّ أوليته وآخريته وظاهريته وباطنيته تكون مجموعة فيه. ولذلك جاء في الحديث الشريف عن عمر بن علي، عن الإمام علي عليه السلام ما يفيد صلة هذه الأسماء بمبدأ الوحدة الحقّة؛ قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **التوحيد ظاهره في باطنه، وباطنه في ظاهره، ظاهره موصوف لا يرى، وباطنه موجود لا يخفى، يُطلب بكلّ مكان، ولم يخلُ عنه مكان طرفة عين، حاضر غير محدود، وغائب غير مفقود**»[3].

أمّا السيّد الطباطبائي فيعلّق على الحديث من زاوية صلته بالوحدة الحقّة الحقيقية ودلالته عليها، فيقول: «كلامه صلى الله عليه وآله مسوق لبيان وحدته

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٩، ص١٤٥.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة٩٦، ص٣٧.

(٣) معاني الأخبار، نقلاً من الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠٣.

تعالى غير العددية، المبنيّة على كونه تعالى غير محدود بحدّ، فإنّ عدم المحدودية هو الموجب لعدم انعزال ظاهر توحيده وتوصيفه تعالى عن باطنه، وباطنه عن ظاهره، فإنّ الظاهر والباطن إنّما يتفاوتان وينعزل كلّ منهما عن الآخر بالحدّ، فإذا ارتفع الحدّ اختلطا واتّحدا»[1] أي صارا شيئاً واحداً.

ثمّ تفسيرات وقراءات أخرى لا مجال للاستفاضة بها في هذا البحث الموجز.

## النتيجة الرابعة: نفي التثليث

هناك ثمرة أخرى تترتّب على هذا البحث تتمثّل بنفي التثليث الذي تذهب إليه النصرانية وإبطاله.

بديهيّ أنّ التثليث لم يكن من عقيدة السيّد المسيح عليه السلام إنّما استحدث من بعده كما تثبت البحوث التحليلية لتأريخ الأديان. على أنّ التثليث نفسه فيما ذهبت إليه المسيحية من إيمان بالأصول (الأقانيم) الثلاثة الأب والابن وروح القدس، كان وما يزال عرضة لتفاسير متعدّدة.

من التفاسير المعروفة القراءة التي تذهب إلى أنّ لكلّ أصل من هذه الأصول (الأقانيم) الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر، بحيث يظهر كلّ واحد منها في تشخّص ووجود خاصّ به، ويكون لكلّ واحد منها أصل مستقلّ وشخصية ولكن في رتبة واحدة. فهم ثلاثة في عين أنّهم واحد، وواحد في عين أنّهم ثلاثة.

بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الأمر معقولاً في نفسه أم لا، فهو يتلازم مع الوحدة العددية. فإذا ثبت أنّ الله سبحانه هو الأب والابن وروح القدس، وأنّ هؤلاء ثلاثة آلهة في عرض واحد وفي رتبة واحدة، فمعنى ذلك أنّ وحدة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠٣.

الله لابد أن تكون وحدة عددية، بينما برهن القرآن الكريم والأدلّة الروائية القطعية على أنّ وحدته سبحانه وحدة غير عددية، فيبطل التثليث وفق هذه القراءة.

هذه هي مجموعة من الثمرات والنتائج العقدية المترتّبة على مبدأ الوحدة الحقّة الحقيقية أو على التوحيد الأحديّ **﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾**[1].

## الخلاصة

١ ـ في الحقيقة يرجع إثبات التوحيد الواحدي إلى نفي الوحدة العددية وإثبات الوحدة القهّارة أو الوحدة الحقّة الحقيقية. فمن بين أبرز ما يترتب على هذه الوحدة إثبات التوحيد الواحدي، ومن ثمَّ نفي الثاني والشبيه والنظير بل استحالتها جميعاً، بعكس ما لو كانت وحدته سبحانه وحدة عددية، فعندئذ سيقبل الثاني كما يقبل الشبيه والنظير.

٢ ـ تلتقي السنّة الشريفة مع القرآن الكريم في إثبات التوحيد الواحدي على نسق برهانيّ منظّم سبق الفكر الفلسفي والكلامي كثيراً، بل لم يستطع الفكر الفلسفي أن يتقدّم في هذا المضمار إلاّ باعتماده على ما حقّقه النصّ.

٣ ـ تترتّب على التوحيد الواحدي العديد من النتائج أهمّها عدم تناهي الحقّ سبحانه، وإثبات ازليته وأبديته، وإثبات كونه هو الأوّل والآخر وهو الظاهر والباطن بحيث تكون هذه الصفات مجموعة فيه سبحانه في إطار عدم تناهيه؛ وأخيراً نفي التثليث.

---

(١) الإخلاص: ١ ـ ٤.

# البحث الثالث

# التوحيد الأحدي

لما كان معنى التوحيد الأحدي يتلخّص بنفي التركيب عن الحقّ سبحانه وإثبات بساطته، فسيعرض البحث ضروب التركيب، ثم ينتقل إلى طبيعة الأدلة التي تُساق لإثبات البساطة، بادئاً بالدليل العقلي حيث انتخب تقريرين لهذا الدليل، ليتحوّل بعدها إلى الدليل النقلي بوجهيه القرآني والحديثي، ثم يلبث في نهاية المطاف مع عدد من النتائج المترتبة على مبدأ التوحيد الأحدي.

## ١ـ ضروب التركيب

عندما نرجع إلى نصوص الأعلام في الكلام والفلسفة نجدهم يذكرون أقساماً متعدّدة للتركيب، منها التركيب من المادّة والصورة الخارجية، والتركيب من الأجزاء المقدارية، والتركيب من المادّة والصورة الذهنية، والتركيب من الجنس والفصل، والتركيب من الماهية والوجود، والتركيب من الوجدان والفقدان[1].

---

(١) توفّر على ذكر هذه الضروب الستّة للتركيب الشيخ جوادي آملي في شرحه للجزء السادس من الأسفار. يُنظر: **شرح الحكمة المتعالية للأسفار العقلية الأربعة** (بالفارسية) آية الله عبدالله جوادي آملي، ج٢، ص٢٢٠.

ولكن لما كان استيفاء النظر في تمام هذه الأقسام يُدخل البحث في لجّة المصطلحات الفلسفية والكلامية، وهذا خارج عن مستوى البحث وغرضه، فستتمّ الإشارة إلى بعض أقسام التركيب ممّا يحقّق الغاية المنشودة الماثلة في نفي التركيب وإثبات بساطة الحقّ سبحانه. سنختار التركيب الخارجي الذي يُعدّ من أهمّ أقسام التركيب، بادئين ببيان المراد منه من خلال أمثلة عرفية محسوسة.

عند تحليل الماء لمعرفة عناصره نجده مركّباً من مادّتي الأوكسجين والهيدروجين، وكذلك الحال بالنسبة لأيّ مركّب كيميائي آخر. هذه الحالة هي التي يُطلَق عليها التركيب الخارجي، حيث ينطوي الشيء على التعدّد في الواقع الخارجي.

من أمثلة التركيب الخارجي من حيث المثال العرفيّ اللون على الجدار، إذ هو يتألّف من موصوف هو الجسم، ومن صفة له غير الجدار هي البياض.

ثمَّ سنخ آخر من التركيب يُطلَق عليه التركيب العقلي. في هذا الضرب من التركيب ليس هناك اثنينية في الواقع الخارجي كما عليه الحال في التركيب الخارجي، وإنّما يتميّز التركيب بحسب التحليل العقلي وتبعاً لمختبر الذهن لا المختبر الكيميائي.

مثاله «الإنسان» كمحمّد وعلي، فهذا الإنسان يشير في واقعه الخارجي إلى حقيقة واحدة، بيدَ أنّ هذه الحقيقة عندما تأتي إلى الذهن يمارس عليها العقل عملية تحليل وتجزئة، فيحدّد العناصر المشتركة التي تجمعه مع موجودات أخرى ليميّزها عمّا يختصّ به هذا الموجود.

فهذا الإنسان الخارجي الذي هو محمد مثلاً، يتألّف من جسم، ولكن الجسمية ليست خاصّة به بل هي داخلة في الموجودات الأخرى. هو يتّصف

بالنمو والحركة بيدَ أنّ هذين الاثنين لا يختصّان به بل يدخلان في نطاق العناصر المشتركة التي تجمعه مع الموجودات الأخرى.

وفي التحليل العقلي ذاته يرسو الذهن على مواصفات تميّز هذا الإنسان عن غيره ويختصّ بها دون بقيّة الموجودات. فبهذه المواصفات يتميّز هذا الإنسان عن باقي أفراد النوع، وعن بقيّة الأنواع التي تدخل تحت جنس واحد.

عندما ننظر إلى محمد وعلي فهذان فردان، ولكنّهما يدخلان تحت حقيقة واحدة يعبَّر عنها بالإنسان، فالإنسان نوع وهذان فردان لذلك النوع. أمّا إذا وضعنا اليد على الإنسان بمختلف أفراده وأصنافه وطبقاته، ووضعنا أيدينا على الغنم فنجد أنّ هذين النوعين مشتركان في حقيقة واحدة، هي التي يعبَّر عنها اصطلاحاً بـ «الجنس». فالجنس هو الجهة المشتركة بين الإنسانية والغنمية في هذا المثال.

أمّا «الفصل» فيعبِّر عن جهة الاختصاص والتميّز، لذلك عندما نقول إنّ الإنسان حيوان ناطق، فإنّ الحيوانية هي الجنس والناطقية هي الفصل.

ما يلحظ في هذا النوع من التركيب هو عدم وجود اثنينية في الخارج كما كان الحال في التركيب الخارجي الذي مثّلنا له بالجدار والبياض، أو كما هو الحال في المركبات الكيميائية والعناصر المعدنية وغير ذلك من المركبات المتعدّدة خارجياً، إنما العقل هو الذي استطاع أن يحلّل هذا الشيء إلى جنس وفصل.

من الأمثلة الأخرى على هذا النمط من التحليل ما يقوم به العقل من تجزئة الشيء الخارجي إلى حيثية يعبَّر عنها بالوجود، وحيثية أخرى يعبَّر عنها بالماهية. نظير أن نقول: «الإنسان موجود»، و«السماء موجودة»، و«الأرض

موجودة». فالوجود هنا محمول عليها جميعاً، وله واقعية، وهذا ما يعبِّر عن جهة الاشتراك بين هذه الموجودات جميعاً. ولكن في مقابل العنصر المشترك الذي يمثّله الوجود هناك جهة اختصاص، فهذا إنسان وذاك بقر، وهذه أرض وتلك سماء وهكذا.

وبهذا المثال يتّضح أنّ الموجودات الخارجية تتميّز ببعدين: مشترك ومختصّ، يعبّر عن العنصر المشترك بالوجود، وعن المختصّ بالماهية.

بيدَ أنّ هذا التحليل عقليّ، إذ ليس أمامنا في الواقع الخارجي إلاّ هذا الإنسان، ولا يتجزّأ الإنسان خارجياً إلى إنسان ووجود، بل وجوده وإنسانيّته في شيء واحد، وهكذا الحال بالنسبة إلى الأمثلة الأخرى.

على المنوال ذاته الذي يكشف عن ضرب آخر من ضروب التحليل العقلي، ما يقوم به الذهن في وصف الكمال حينما يجزّئ حال زيد ـ مثلاً ـ وأنّه واجد بعض الكمالات وفاقد لبعضها الآخر. فمثل هذا الوصف يعبِّر عن زيد وكأنّه مركّب من وجدان بعض الأشياء وفقدان بعضها الآخر، إذ له ـ مثلاً ـ درجة من العلم وليس له درجات أخرى منه، ومن ثَمَّ فهو عالم بما يعلم، وجاهل بما يجهل؛ أي له درجة من الكمال ودرجة من النقصان، فهو إذن مركّب من وجدان كمال وفقدان كمال آخر.

هذا أيضاً ضرب من التركيب، وهناك أقسام أخرى لا مجال لاستعراضها في هذه الوجيزة.

في ضوء هذه المقدّمة عن التركيب سيكون السؤال: هل الله سبحانه مركّب تركيباً خارجياً على نحو ما عليه العناصر المعدنية والمركبات الكيميائية؟ أم هل هو مركّب ذهني بحسب التحليل العقلي؛ كأن يكون مركّباً من جنس وفصل، أو من ماهية ووجود، أو من وجدان وفقدان؟

مهمّة التوحيد الأحدي أن يثبت بساطة الحقّ سبحانه وأنّه غير مركب لا على نحو التركيب الخارجي ولا على نحو التركيب الناتج عن التحليل الذهني والتجزئة العقلية.

## ٢ـ الدليل العقلي

بشأن طبيعة الأدلّة التي يمكن إقامتها والاستدلال بها لإثبات هذه الدعوى، نواجه في هذا البحث مدىً استدلالياً مفتوحاً، إذ يمكن أن نمارس الاستدلال العقلي لإثبات المطلوب، كما يمكن أن نستلهم البرهان على بطلان التركيب من الأدلّة النقلية الواردة في القرآن وفيما جاء عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام من روايات في هذا المجال.

أحسب أنّ الدليل العقلي من الواضحات، وسنعرض له من خلال وجهين:

**الوجه الأوّل:** ويتوقّف على بيان مقدّمة فحواها أنّ كلّ مركّب يحتاج في وجوده إلى وجود أجزائه، فما لم تتحقّق تلك الأجزاء لا يمكن أن يوجَد. على سبيل المثال يتألّف الماء ـ كمركّب ـ من الأوكسجين والهيدروجين، فلكي يوجد الماء لابدّ من وجود هذين العنصرين، وإلاّ لا يتحقّق وجود الماء. وبذلك يحتاج هذا المركب في وجوده إلى هذين العنصرين.

وحاجة كلّ مركب إلى أجزائه التي يتركّب منها هي قاعدة عقلية عامّة.

ننتقل الآن إلى واجب الوجود سبحانه، فحيث ينصّ القانون العقلي على حاجة كلّ مركب إلى أجزائه، فقد سقط الوجوب عنه بثبوت الاحتياج إذا ما افترضناه مركّباً، لأنّ الاحتياج علامة الفقر، والفقر لا ينسجم مع الوجوب بالذات.

بتعبير آخر: إنّ الفقير هو المحتاج إلى الغير، فإذا كان محتاجاً إلى الغير لا

يكون واجب الوجود، وقد ثبت أنّ الله سبحانه غنيّ ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[1]، فإذا ثبت تركيبه ثبت فقره، وهو ينافي الغنى الذاتي لله سبحانه.

**الوجه الثاني**: ينطلق وفاقاً للتقرير التالي: إمّا أن تكون الأجزاء التي تركّب منها الواجب سبحانه واجبة جميعاً، أو أن تكون ممكنة جميعاً. إذا كانت واجبة جميعاً، فإنّ مآل ذلك إلى تعدّد الآلهة، ومن المفروض أنّنا نفينا التعدّد في التوحيد الواحدي، وتقرّر لدينا أنّه سبحانه واحد لا شريك له.

أمّا إذا كانت الأجزاء ممكنة، فيلزم من ذلك أن يكون الواجب سبحانه ممكناً أيضاً، لأنّه محتاج لهذه الأجزاء الممكنة، وإذا صار ممكناً يكون محتاجاً إلى الغير، وبذلك فإنّ ما فرضناه واجباً لا يكون واجباً، بل سيكون هناك ممكن معلول لممكن آخر، وفقير معلول لفقير آخر.

تبقى الحالة الثالثة المتمثّلة في أن يكون بعض الأجزاء واجباً وبعضها ممكناً، فهذا معناه أن يرجع الأمر إلى ما عليه في الصورة الثانية تبعاً للقاعدة المعروفة التي تنصّ على أنّ النتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين.

وبهذا يُثبت لنا الدليل العقلي بطلانَ التركيب بكلّ وضوح.

## ٣ـ الدليل النقلي

تُرى ما هي الكلمة التي يدلي بها النقل قرآناً وسنّة في هذا المضمار؟ عندما نرجع إلى القرآن الكريم وإلى الروايات الواردة عن النبيّ وأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين وبالأخصّ الإمام أمير المؤمنين نجد أنّها جميعاً تُثبت هذه الحقيقة المتمثّلة بإثبات البساطة ونفي التركيب.

---

(١) فاطر: ١٥.

## أوّلاً: البُعد القرآني

من الآيات التي تمّ الاستدلال بها لإثبات التوحيد الواحدي والتوحيد الأحدي ما ورد في سورة الإخلاص، حيث قوله سبحانه: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾.[(١)]

فهذه السورة تريد أن تثبت التوحيد الأحدي بنفي التركيب عنه سبحانه وإثبات بساطته. والقرينة على ذلك ما ورد في خاتمة السورة ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾. فلو كانت الأحدية في صدر السورة وخاتمتها بمعنىً واحد للزم التكرار. وما دامت هناك قاعدة تفيد أنّ التأسيس أولى من التأكيد، بمعنى أنّ مقتضى الظاهر الأوّلي لكلام المتكلّم أنّه لا يريد التأكيد إلاّ إذا قامت قرينة على ذلك، فسيكون صدر السورة بصدد نفي التركيب ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ بقرينة خاتمتها ﴿**وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾ التي هي بصدد التعدد والكفؤ والنظير والندّ والثاني.

فبقرينة الآية الأخيرة في السورة يثبت أن صدر السورة هو بشأن نفي التركيب، ثمّ إثبات بساطة الحقّ سبحانه وتوحيده الأحدي. يعين على هذا المعنى ما ذهب إليه البحث في تاريخ النزول من أنّ السورة نزلت لردّ عقائد المسيحيين، التي تؤمن بالتركيب والتعدّد ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ ثَالِثُ ثَلاثَةٍ**﴾[(٢)].

إذا كان الأمر كذلك يتضح أنّ السورة المباركة ناظرة إلى إثبات بعدَي التوحيد الذاتي معاً؛ الصدر لنفي التركيب، والذيل لنفي التعدّد.

في هذا المنحى سار عدد من العلماء الأعلام، ومنهم السيّد الطباطبائي

---

(١) الإخلاص: ١ ـ ٤.

(٢) المائدة: ٧٣.

الذي يقول: «و (أحد) وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد، غير أنّ الأحد إنّما يُطلَق على ما لا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهناً، ولذلك لا يقبل العدّ ولا يدخل في العدد، بخلاف الواحد فإنّ كلّ واحد له ثان وثالث إمّا خارجاً وإمّا ذهناً بتوهّم أو بفرض العقل فيصير بانضمامه كثيراً»[١].

كما يقول عن الآيتين في خاتمة السورة: **﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾**: «وتنفيان أن يكون له كفؤ يعدله في ذاته أو في فعله وهو الإيجاد والتدبير، ولم يقل أحد من الملّيين وغيرهم بالكفؤ الذاتي بأن يقول بتعدّد واجب الوجود عزّ اسمه»[٢] إذ في الجملة الأخيرة إشارة إلى التعدّد الذي تنفيه السورة، علاوة على نفيها للتركيب لتثبت التوحيد الذاتي بوجهيه الواحدي والأحدي.

## المكانة التوحيدية لسورة الإخلاص

قد تعود كثرة الأحاديث المرويّة عن الفريقين في أهمّية السورة وأنّها تعدل «ثلث القرآن»[٣] إلى المكانة التي تحظى بها توحيدياً، حيث ورد في الحديث الشريف عن عبد العزيز بن المهتدي، قال: سألت الرضا عليه السلام عن التوحيد، فقال: «**كلّ من قرأ (قل هو الله أحد) وآمن بها فقد عرف التوحيد**»[٤].

والرائع في حقّ هذه السورة ما جاء عن الإمام عليّ بن الحسين السجّاد عليهما السلام، فعن عاصم بن حميد، قال: سُئل علي بن الحسين عليهما السلام عن

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢٠، ص٣٨٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن ، ج٢٠، ص٣٩١.

(٣) في الحديث الشريف: «مَن قرأ قل هو الله أحد مرّة واحدة فكأنما قرأ ثلث القرآن» توحيد الصدوق، مصدر سابق، ص٩٥.

(٤) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٩١، الحديث الرابع.

التوحيد، فقال: «**إنّ الله عزّ وجلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك**»[١].

من المفيد أن نشير إلى أنّ الآيات الستّ من سورة الحديد التي عناها الحديث الشريف، تتضمّن من بين ما تتضمّن، قوله سبحانه: ﴿**هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾[٢] مع ما تنطوي عليه هذه الآية الكريمة من معانٍ توحيدية دقيقة مرّت الإشارة لبعضها في البحث السابق.

لقد ذُكرت وجوه متعدّدة لتعليل ما جاء في الحديث الشريف من أنّ هذه السورة تعدل قراءتها ثلث القرآن، أعدلها ـ كما يقول السيد الطباطبائي ـ أنّ ما في القرآن من معارف ينتهي بالتحليل إلى الأصول الثلاثة المتمثّلة بالتوحيد والنبوّة والمعاد، والسورة تتضمّن واحداً من الثلاثة وهو التوحيد[٣].

هكذا يمكن استلهام التوحيد الذاتي ببُعديه الواحدي والأحدي من هذه السورة القرآنية على قصرها. وإذ نعرف أنّ الأساس في التوحيد يقوم على التوحيد الذاتي، لأنّ التوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي وما يرتبط بهما مرجعهما إليه بشقّيه، فسيتّضح لنا بعض أسباب عظمة هذه السورة وما تنطوي عليه من موقع كريم كشفت عنه الأحاديث التي جاءت بشأنها.

## ثانياً: البُعد الروائي

بشأن الجانب الروائي نعود إلى سؤال الأعرابي للإمام علي عليه السلام في يوم الجمل، حينما قال له: يا أمير المؤمنين؛ أتقول إنّ الله واحد؟ فقد ذكر الإمام في

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، ص٩١، الحديث الثالث.

(٢) الحديد: ٣.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢٠، ص٣٩٠.

جوابه: «**إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام: فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه، فأمّا اللذان لا يجوزان عليه، فقول القائل: (واحد) يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد**» وهذا نفي للوحدة العددية وإثبات للوحدة الحقة الحقيقية، ومن ثَمَّ فهو دليل على التوحيد الواحدي.

ثم ينتقل الإمام عليه السلام إلى الوجه الثاني الذي لا يجوز على الله سبحانه ليعبِّر عنه بقوله: «**وقول القائل: (هو واحد من الناس) يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز عليه**». في هذا النصّ ينفي الإمام أمير المؤمنين التركيب ويثبت البساطة، حيث يبيّن أنّ الله سبحانه ليس مركباً من جنس وفصل، وبعبارة أوضح: من أمور مشتركة وأخرى مختصّة، كما هو الحال في الإنسان مثلاً الذي يتألّف وجوده من الحيوانية وهي عنصر مشترك مع موجودات أخرى، والناطقية التي هي عنصر يختصّ به.

وحيث ينفي حديث الإمام التعدّد والتركيب عن الله سبحانه بنفيه هذين الوجهين، يعود ليثبت له سبحانه وحدته الحقّة وبساطته، في تتمّة حديثه إلى الرجل، وهو يقول: «**وأمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا، وقول القائل: إنّه عزّ وجلّ أحديّ المعنى، يعني به أنّه لا ينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم**»[(١)]

فبنفي هذه الأقسام وما تستتبعه من تركيب تثبت البساطة؛ إذ هو سبحانه لا ينقسم في الوجود الخارجي كما هو حال المركبات الكيميائية والعناصر المعدنية، ولا ينقسم بحسب التحليل العقلي، ولا فيما يتصوّره الإنسان من أشكال التجزئة والتبعيض.

---

(١) التوحيد، مصدر سابق، ص٨٣ ـ ٨٤.

هذا المعنى يتأكّد بنفسه في حديث النبيّ صلى الله عليه وآله مع الأعرابي الذي سأله أن يعلّمه من غرائب العلم، فما كان من النبيّ إلاّ أن أعاده إلى رأس العلم، متمثّلاً بقوله صلى الله عليه وآله: **معرفة الله حقّ معرفته**.

وعندما سأل الرجل: وما معرفة الله حقّ معرفته؟ وضّح له النبيّ صلى الله عليه وآله: «**تعرفه بلا مثل، ولا شبه، ولا ندّ، وأنّه واحد أحد، ظاهر باطن، أوّل آخر، لا كفؤ له ولا نظير، فذلك حقّ معرفته**»[١]. فمعرفة مثل هذه تستلزم نفي التعددية والتركيب، وإثبات وحدته الحقّة وبساطته سبحانه.

علاوة على أنّ في الحديث نفسه ما يُستظهر منه الإشارة إلى التوحيدين الواحدي والأحدي معاً، في قوله صلى الله عليه وآله: «**وأنّه واحد أحد**» فهذا من موارد الافتراق في المعنى؛ لاجتماعهما في اللفظ. فما دام «واحد» و«أحد» قد اجتمعا في لفظ واحد، فإنّ في ذلك إشارة إلى أنّ المتكلّم يريد منهما معنيين اثنين.

وممّا له دلالة على المطلوب ما جاء عن الحكيم السبزواري في شرحه لدعاء «الجوشن الكبير»، حيث كتب في بيان النصّ الكريم: «**اللّهم إنّي أسألك باسمك يا أحد، يا واحد**» وتوضيح المراد منه ما نصّه: «الأحدية: البساطة وانتفاء الجزء عنه، والواحدية: الفردية وعدم الشريك له»[٢].

ثم يعقّب ذلك ببحث علميّ دقيق لا مجال للخوض في تفاصيله، مفاده أنّ النسبة بين الأحدية والواحدية هي العموم والخصوص من وجه. فقد يجتمعان في موجود كما في الواجب، فهو سبحانه واحد أحد «**اللهم إني أسألك**

---

(١) التوحيد، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

(٢) شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري (١٢١٢ـ ١٢٨٩هـ)، تحقيق الدكتور نجف قلي حبيبي، منشورات جامعة طهران، طهران ١٩٩٣، ص٣٦٧.

**باسمك يا أحد، يا واحد»**، وقد يفترقان، فيكون الشيء واحداً ولا يكون أحداً، يعني لا ثاني له ولكنه مركّب. كما قد يكون أحداً ولا يكون واحداً، أي له ثان ولكنه بسيط.

## ٤ـ الآثار والنتائج

حيث يصل البحث إلى هذه التخوم لم يبق أمامنا إلاّ أن نستعرض الآثار المترتّبة على هذا الضرب من التوحيد.

إذا ثبت أنّ توحيد الله سبحانه هو توحيد واحدي وأحدي، فسينفتح الطريق لإثبات عدد من الأمور يمكن استعراضها كما يلي:

### الأمر الأوّل: إثبات التوحيد الصفاتي والأفعالي

إنَّ الأساس الذي ينهض عليه بناء التوحيد الصفاتي والأفعالي هو التوحيد الذاتي، وحيث يثبت الأخير فسيكون الطريق مفتوحاً لإثبات التوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي بأقسامه المختلفة من توحيد الخالقية إلى توحيد الربوبية وتوحيد العبادة وتوحيد الحاكمية والرازقية وغير ذلك، لأنّ هذه جميعاً ستضحى نتائج للتوحيد الذاتي.

### الأمر الثاني: إثبات عدم محدوديته وعدم تناهيه

إنَّ الأساس الذي تقوم عليه معارف الإلهيات بالمعنى الأخص يتمثّل بإثبات عدم محدودية الله سبحانه وأنّه ليس متناهياً.

تتألف إحدى صيغ التركيب من وجدان كمال وفقدان كمال آخر، ومثل هذا المركب يعدّه الحكيم السبزواري في كتاب شرح المنظومة، وحواشيه على كتاب الأسفار شرّ التراكيب وأسوأها، لأنّ مرجعه في التحليل أنّ مثل هذا الموجود واجد لكمال وفاقد لكمال آخر، تماماً كالإنسان الذي يتصّف ببعض

الكمالات ويفقد بعضها الآخر. فلو نظرنا إلى الإنسان لرأيناه يفقد بعض الكمالات الموجودة في الحيوان نظير قوّة السمع وقوّة البصر، وقوّة بعض الإدراكات الأخرى، الأمر الذي يدفعه للاستعانة ببعض الحيوانات للتعويض عن النقص الموجود في أجهزته الجسمية والإدراكية على هذا الصعيد.

من أمثلة الحالة تفاوت الكمال العلمي، فهناك إنسان على قدر معيّن من العلم، وهناك آخر أرفع منه درجة، فيكون الأوّل فاقداً لدرجة الكمال العلمي عند الثاني، وهكذا.

لكن لّما كان الله سبحانه بسيطاً بساطةً محضة لا مجال فيه للتركيب فسيثبت أنّه ما من كمال مفروض إلاّ وهو واجد له.

في هذا الضوء تثبت القاعدة التي يبلورها القرآن الكريم، وبمقتضاها: ما من كمال إلاّ وينسبه إلى الله سبحانه أوّلاً وبالذات، ثم ينعته لغيره بإذن منه أو بأيّ نحو آخر بحسب اختلاف التعليلات، كما سنلحظ تفصيلاً عند الحديث عن القاعدة في بحث التوحيد الأفعالي. ومردّ ذلك يعود إلى أنّ وجوده سبحانه غير متناه، وحيث يكون كذلك، فلا يمكن أن يفرض هناك وجود أو كمال وجوديّ أو حقيقة من الحقائق الكمالية إلاّ والحقّ سبحانه واجد لها.

وهذا ما يفسّر اهتمام الروايات الواردة عن النبيّ وأهل بيته صلوات الله عليهم بهذا الجانب وعنايتهم به، كما لمسنا من خلال الأمثلة التي مرّت.

في الاتجاه ذاته نفهم ماذهب إليه السيد الطباطبائي، في قوله: «فله تعالى من كلّ كمال محضه، وإن شئت زيادة تفهّم وتفقّه لهذه الحقيقة القرآنية فافرض أمراً متناهياً وآخر غير متناه، تجد غير المتناهي محيطاً بالمتناهي، بحيث لا يدفعه المتناهي عن كماله المفروض أيَّ دفْع فرضتَه، بل غير المتناهي مسيطر عليه بحيث لا يفقده المتناهي في شيء من أركان كماله، وغير المتناهي هو القائم على

نفسه، الشهيد عليه، المحيط به، ثم انظر في ذلك إلى ما يفيده قوله تعالى: ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ**﴾»[1].

على المنوال ذاته تجري القاعدة القرآنية التي يشير إليها قوله سبحانه: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ**﴾[2]، لأنّ الله محيط بكلّ شيء، بظاهره وباطنه، وبأوّله وآخره: ﴿**هُوَالأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[3]، فكلّ شيء له سبحانه.

لهذا يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**داخل في الأشياء لا بممازجة، وخارج عنها لا بمزايلة**». كما يقول عليه السلام: «**معرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة، لا بينونة عزلة**» لأنّه لو انعزل صار محدوداً، أي تنتهي رتبته الوجودية إلى حدٍّ محدود ليبدأ الوجود الآخر، حيث يلزم من ذلك المحدودية، والحقّ سبحانه غير محدود.

كيف نميّزه إذن؟ يوضّح الإمام أمير المؤمنين أنّ ذلك يكون من خلال الصفات، حيث قوله عليه السلام: «**إنه ربٌّ خالق غير مربوب مخلوق، ما تُصوّر فهو بخلافه**»[4] وهذا من ثمار ثبوت البساطة المطلقة.

هناك ثمرة أخرى أسّس لها فلسفياً صدرُ الدين الشيرازي في مقولات الحكمة المتعالية. فعندما يقال إنّ الله سبحانه بسيط الحقيقة، فإنّ معنى بسيط أنّه خال من أيّ نحو من أنحاء التركيب الخارجي والعقلي وغيرها. وهذه صغرى القياس. أمّا كبراه فهي: وكلّ بسيط الحقيقة فهو تمام الأشياء، فبسيط

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٨٩. والآيتان ٥٣و٥٤ من سورة فصّلت
(٢) الحديد: ٤.
(٣) الحديد: ٣.
(٤) الاحتجاج، الطبرسي، نقلاً من: عليّ والفلسفة الإلهية، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، ص٥٥.

الحقيقة ـ إذن ـ كلّ الأشياء وتمامها وليس بشيء منها. هذه قاعدة فلسفية من أجلّ القواعد الفلسفية أرستها برهانياً مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي، سيأتي مزيد توضيح لها في البحوث القادمة إن شاء الله تعالى.

## الأمر الثالث: استحالة المعرفة بالكنه

من النتائج الأخرى التي تثبت على التوحيد الذاتي ببعديه الواحدي والأحدي استحالة معرفة الله بالكنه، إذ لا يمكن أن نقف على ذاته وكنهه وحقيقته «**يامن لا يعرف ما هو إلاّ هو**». فحيث ثبت أنّ الله سبحانه غير متناه وما عداه متناه، فمن المحال أن يحيط المتناهي بغير المتناهي، وأنّى له ذلك!

فلو أنّ الإنسان اكتنه حقيقة شيء ووقف على كنهه فقد أحاط به، ولو كانت تلك إحاطة علمية. ولما كان الواجب سبحانه غير متناه، فمن المستحيل للإنسان أن يكتنهه، حيث لا يمكن للمتناهي ـ كما مرّ ـ أن يحيط به علماً.

وفي هذا الاتجاه راح القرآن الكريم والمأثور من حديث النبيّ وأهل بيته صلوات الله عليهم يحذران الإنسان من الانزلاق إلى هذا الوادي السحيق؛ لما يفضي إليه من تيه وضياع وضلال.

فمن حيث القرآن وردت آيات عديدة تثبت حقيقة عدم إمكان الإحاطة به علماً، منها قوله سبحانه: ﴿**يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[1].

وفي ردّ الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام على أسئلة وشبهات أبي قرّة المحدّث، أنّ الإمام احتجّ في دفع الرؤية بقوله سبحانه: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ**﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿**وَلاَ يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾ وآية ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ**

---

(١) طه: ١١٠.

(٢) الأنعام: ١٠٣.

**شَيْءٌ﴾**[١] حيث قال عليه السلام: «**فإذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم ووقعت المعرفة**»[٢]. والمعرفة التي يعنيها الحديث هي المعرفة الإحاطية. وكذا الحال إذا وقع كنهه في العقل، وإذا وقعت هويّته وذاته فيه أيضاً.

توضيح ذلك: أنّ الإحاطة على ضربين، إحاطة بصرية وإحاطة بصيرية (نسبة إلى البصيرة) تقع في القلب، والقرآن ينفي الإحاطتين كلتيهما، فأنت إذا قلت «إنّ الإنسان حيوان ناطق» فقد عرفت هويّته، ومعرفة هوية ذات الحقّ محال؛ لاستحالة الإحاطة بضربيها.

يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[٣]، إذ يجمع النصّ في توازن دقيق بين استحالة الإحاطة كنهاً وإمكان المعرفة في حدّها الواجب. وربما أشار بعض المفسّرين إلى استحالة المعرفة الكنهية وتحذير القرآن منها، بقول الحقّ سبحانه: **﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ﴾**[٤] حيث لا يمكن لأحد أن يبلغ ذلك المقام.

من روائع كلمات أمير المؤمنين في هذا المجال، قوله عليه السلام: «**فتبارك الله الذي لا يبلغه بُعد الهِمَم، ولا يناله حدس الفِطَن**»[٥]. فربّما يمكن استشفاف أنّ قوله عليه السلام: «**بُعد الهمم**» له علاقة بسلوك العارف، ومن ثمّ فيه إشارة إلى البُعد العملي، حيث يسعى الإنسان إلى أن ينكشف له الحقّ وتحصل له معرفته بكنه ذاته من خلال الإشراق القلبي وعن طريق التزكية الباطنية، فيأتي هذا النصّ للإمام ليوصد الباب في هذا الاتجاه.

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٩٦.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ٤٩، ص٨٨.

(٤) آل عمران: ٣٠.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩٤، ص١٣٨.

وفي مقابل ذلك، يُشير قوله عليه السلام: «**حدس الفطن**» إلى الحدس العقلي، ليكون المعنى أنّ الطريق إلى اكتناه الذات مغلق أمام الإنسان، سواء سلك لمعرفته طريق الكشف والإشراق وتزكية الباطن أو طريق العقل والقوّة الإدراكية.

## المعرفة الممكنة والمعرفة المستحيلة

لكن مرّ علينا أكثر من مرّة أنّ الإمام أمير المؤمنين نصّ في خطبته: «**أوّل الدين معرفته**»[١]؛ فكيف نوفّق بين هذا وبين ما نحنُ فيه من استحالة المعرفة؟ لا يعني الإمام علي عليه السلام في كلامه أنّ المعرفة الإنسانية تتعلّق بذات الحقّ سبحانه، فمعرفة الذات لا مجال لها، ولا يمكن لأحد أن يعلم ما هي «**يا من لا يعلم من هو إلاّ هو**».

وإذ لا يتمكن الإنسان من معرفة الذات فلا يمكنه أن يضع اسماً للذات، لأنّ وضع الاسم فرع يتأسّس على معرفة المسمّى، وما لم يستطع الإنسان أن يقف على حقيقة المسمّى فأنّى له أن يضع له اسماً!

فبِمَ تتعلّق معرفتنا إذن؟ تتعلّق بالصفات والأسماء الإلهية، وهذا ما أُمرنا به ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إلهَ إلاَّ اللهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ**﴾[٢]. وهذا ما تؤكّده البحوث العقلية والتفسيرية والروائية.

أجل، ذهب بعض الدارسين وأهل المعرفة إلى أنّه عندما يُشار إلى الذات الإلهية المقدّسة، فإنّما يشار إليها بالضمير «هو»، وإلاّ لا يوجد شيء آخر أمامنا يمكن الإشارة من خلاله إلى الذات.

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١، ص٣٩.
(٢) محمد: ١٩.

من هنا ذهب أهل المعرفة إلى أنّ الضمير «هو» في قوله سبحانه: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾[١] إشارة إلى مقام الذات، والله هو الاسم الأعظم الذي تتعلّق به المعرفة الإلهية.

أجل لا يتنافى هذا الرأي مع من يذهب إلى أنّ «هو» ضمير للشأن، إذ إنّ البحث اللغوي والأدبي شيء والبحث المضموني شيء آخر.

على هذا الأساس ندرك مغزى الأحاديث المستفيضة التي تنهى عن التكلّم في الله وفي الذات. فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام، قال: «**تكلّموا في خلق الله ولا تتكلّموا في الله، فإنّ الكلام في الله لا يزداد صاحبه إلاّ تحيّراً**»[٢]. وفي رواية أخرى: «**تكلّموا في كلّ شيء ولا تتكلّموا في ذات الله**»[٣].

وفي حديث آخر عن الإمام محمد الباقر عليه السلام، قال: «**دعوا التفكّر في الله، فإنّ التفكّر في الله لا يزيد إلاّ تيهاً، لأنّ الله تبارك وتعالى لا تدركه الأبصار ولا تبلغه الأخبار**»[٤] وفي الحديث تعليل النهي على أساس استحالة الإدراك عن طريق الإحاطة العلمية.

أخيراً، وفي الاتجاه ذاته يحذِّر الإمام جعفر الصادق عليه السلام من الخوض في المعرفة الكنهية ـ إذ لا معرفة في هذا المجال ـ وما يؤدّي إليه هذا المسلك الوعر من انحدار إلى هوّة التيه والضياع، حين يقول: «**إيّاكم والكلام في الله، تكلّموا في عظمته ولا تكلّموا فيه، فإنّ الكلام في الله لا يزداد إلاّ تيهاً**»[٥].

---

(١) الإخلاص: ١.
(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٩٢.
(٣) المصدر السابق: ص٩٢.
(٤) التوحيد، مصدر سابق، ص٤٥٧.
(٥) المصدر السابق، ص٤٥٧.

## الخلاصة

١ ـ تبيّن مما مرَّ أنّ للتوحيد ثلاث مراتب، هي التوحيد الذاتي، والتوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي. وأنّ التوحيد الذاتي ينقسم إلى توحيد واحديّ وتوحيد أحديّ. معنى التوحيد الذاتي الواحدي أنّه لا ثاني لله سبحانه، وهو مرتبط بالعدد. أمّا التوحيد الذاتي الأحدي فمعناه نفي التركيب وإثبات بساطة الحقّ سبحانه، فهو مرتبط بعالم البساطة والتركيب.

٢ ـ هناك ضروب مختلفة للتركيب أبرزها ستة؛ يقوم الدليل العقلي على نفيها جميعاً لإثبات بساطة الله سبحانه، كما يلتقي الدليل النقلي مع الدليل العقلي في إثبات النتيجة ذاتها عبر القرآن والسنّة.

٣ ـ من النتائج الأساسية التي يفرزها البحث في التوحيد الذاتي، إثبات عدم محدودية الله سبحانه وعدم تناهيه. هذه النتيجة تتحوّل إلى أساس تشاد عليه الكثير من بناءات المعرفة التوحيدية.

كما أنّ هناك عدداً من النتائج التي تترتب على بُعدي التوحيد الذاتي كلاًّ على حدة، أو عليهما معاً، مما مرّت الإشارة إليه تفصيلاً.



# القسم الثاني

# التوحيد الصفاتي

انطلقت البحوث السابقة من نقطة منهجية تفيد أنّ للتوحيد ثلاث مراتب هي التوحيد الذاتي ببعديه الواحدي والأحدي، فالتوحيد الصفاتي، ثم التوحيد الأفعالي.

وإذ نخصّص هذا القسم بأكمله لدراسة التوحيد الصفاتي في معناه وأدلّته والنظريات البارزة التي انبثقت حوله على امتداد مسار الفكر الإسلامي، فمن المفيد أن نحدِّد المعالم العامّة لخريطة البحث من خلال ما يلي:

**البحث الأول**: يتناول بالدرس والتحليل أبرز نظريات المسلمين حول الصفات، بيدَ أنّه يمهّد لذلك بعدد من المقدّمات يرتبط بعضها بالمنهج وبعضها بالمحتوى.

**البحث الثاني**: يتناول عدداً من التحديدات المنهجية في معرفة الصفات، ويهيّئ للجانب التطبيقي من البحث.

**البحث الثالث**: ينصبّ على دراسة «الحياة» بوصفها أبرز صفة تتصدّر الصفات الإلهية الذاتية.

**البحث الرابع**: يدرس صفة «العلم» الإلهي على نحو تحليليّ واسع يمتدّ على أربعة فصول تتناول علم الله بذاته، وعلمه بالأشياء قبل الإيجاد أو ما يطلق عليه العلم الذاتي، ثم علمه سبحانه بالأشياء عند الإيجاد وبعده أو ما يطلق عليه العلم الفعلي، ثم تأتي الخاتمة بفصل مستقلّ يتناول موضوع «البداء» لارتباطه بصفة «العلم».

**البحث الخامس**: يواصل تقديم المزيد من البحوث التطبيقية حول الصفات من خلال دراسة «القدرة» و«السمع» و«البصر».

# البحث الأول

# نظريات المسلمين في الصفات

## أ ـ مقدّمات منهجية وفكرية

قبل الولوج في البحث الأول الذي يتكفّل تناول أبرز النظريات التي أفرزها فكر المسلمين حول الصفات، ينبغي تحديد عدد من المقدّمات المنهجية والمضمونية التي تساهم في بناء إطار واضح لموضوع الصفات، وتحول دون الوقوع في الالتباس.

### ١ ـ التوحيد الأحدي أساس التوحيد الصفاتي

مرّ في البحوث السابقة أنّ التوحيد الذاتي ينقسم إلى بُعدين: الأول هو التوحيد الواحدي، ونعني به نفي الثاني والشريك وجوداً وإمكاناً واحتمالاً. أمّا البُعد الثاني فهو التوحيد الأحدي الذي نعني به نفي وجود التركيب في الواجب سبحانه بمختلف أشكاله.

في هذا الضوء يكون التوحيد الأحدي هو الأرضية التي ينشأ عليها البحث في التوحيد الصفاتي، الذي يرتد بدوره إلى سؤالين، هما:

**الأول**: هل للذات الإلهية صفات؟

**الثاني**: أزائدة هذه الصفات على الذات، أم هي عين الذات؟

وبذلك يتضح أنّ الأساس الذي يقوم عليه التوحيد الصفاتي يعود إلى التوحيد الأحدي.

ثَمَّ نقطة أخرى تُساهم في التمهيد للبحث ترتبط بالمعرفة. فقد مرَّ في البحث السابق أنّ معرفة ذات الله واكتناهها أمر مستحيل بعد أن ثبتت بساطته تعالى وانتفاء الماهية عنه وأنّ العقل يكتنه الماهيات، حيث يعبّر عن ذلك أحد العلماء المعاصرين بقوله: «فإنّ العقل إنّما يمكنه اكتناه الماهيات، وأمّا ما لا ماهية له فليس للعقل أن يعرف كنهه. فالعقل يعرف الله تعالى بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية»[١].

وإذ يكون الأمر كذلك فستكتسب الصفات والأسماء أهمّية مضاعفة؛ لأنّ المعرفة ستتمّ من خلالها بعد أن استحالت عن طريق الذات، حيث ستغدو الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته سبحانه ووسيلة للارتباط به.

في هذا الاتجاه يقول السيد الطباطبائي: «من هنا يظهر أنّ جهات الخلقة وخصوصيات الوجود التي في الأشياء ترتبط إلى ذاته المتعالية من طريق صفاته الكريمة، أي أنّ الصفات وسائط بين الذات وبين مصنوعاته»[٢].

وهذا ما أشارت إليه الروايات الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ عن الإمام الرضا عليه السلام: «**فليس يحتاج إلى أن يسمّي نفسه، ولكنه اختار لنفسه أسماء لغيره، يدعونه بها، لأنّه إذا لم يُدعَ باسمه لم يعرف**»[٣].

## ٢ـ الفرق بين الصفة والاسم

السؤال عندئذ: أيوجد فرق بين الاسم والصفة، أم لا يوجد ومن ثمّ فهما يستخدمان كلفظين لمعنىً واحد؟

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم، ١٤٠٥ التعليقة رقم ٦٢، ص٨٦.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٣.
(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٤، ص ٨٨، الحديث ٢٦.

ثمَّ فرق بين الاثنين وإن كان اعتبارياً. فلو أخذنا الصفة بما هي صفة ونظرنا إلى الذات من هذه الزاوية فهذه تسمى صفة. ولكن إذا نظرنا إلى الذات من حيثية هذه الصفة فهذا ما يطلق عليه اسم.

فالاسم هو الذات ولكن لا بما هي ذات بل الذات منظوراً إليها من خلال وصف محدّد وحيثية معيّنة، أمّا الصفة فهي النظر إلى ذاتها من حيث هي بقطع النظر عن اتصاف الذات بها. لهذا يوضّح صدر الدين الشيرازي الفارق بين الاثنين بقوله: «الفرق بين أسماء الله وصفاته في عرف العرفاء كالفرق بين المركّب والبسيط، فإنهم صرّحوا بأنّ الذات مع اعتبار صفة من الصفات هو الاسم»[1].

فالذات الإلهية بما هي هي لا يمكن معرفتها، وإنّما تتمّ المعرفة عن طريق الاسم، كما عن طريق الصفة. والنظر إلى الذات الإلهية من خلال حيثية معيّنة كحيثية العلم أو القدرة أو الحياة هو الذي يسمّى اسماً، كما يعبّر عن ذلك السيد الطباطبائي بقوله: «وأمّا الاسم (فهو) بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من أوصافه»[2].

ربّما يتبين الفرق جيّداً بمثال نأخذه من الإنسان، حيث يُسمّى الإنسان من حيث هو هو حيواناً ناطقاً، ولكن إذا ما نُظر إليه من حيث صفة الطبابة أو النجارة ـ مثلاً ـ فلا يسمّى إنساناً وإنّما يسمّى طبيباً ونجّاراً وهكذا.

أمّا بشأن ما ذكره الشيرازي من أنّ الفرق بين الاثنين هو كالفرق بين

---

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الأشتياني، مؤسسة النشر الجامعي، الطبعة الثانية، مشهد، ١٩٨١م، ص٤٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٧.

المركب والبسيط، فمردّه إلى طبيعة النظرة؛ إذ يُنظر تارة إلى الصفة ـ ولتكن العلم، مثلاً ـ وأخرى إلى الذات المتّصفة بالصفة؛ لتكون الحصيلة ذاتاً ثبتت لها الصفة. وهذا هو ما أوهم الاتجاه الأشعري في ما ذهب إليه من أنّ الصفات زائدة على الذات. وعناصر الصورة توهم بمثل هذا الالتباس وتدفع إليه، فهناك ذات وصفات أو ذات ثبت لها صفات، وعند الاحتكام إلى العرف السائد إنسانياً فهو الآخر يعين على هذا المنحى. فعندما نقول «عالم» أو «شجاع» فمعنى ذلك أنّ هناك ذاتاً ثبت لها وصف معيّن هو العلم، وذاتاً ثبت لها الشجاعة، فالصفة إذن غير الموصوف.

يساعد على ذلك كلّه ما جاء عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: «**لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف**»[١].

لذلك ينبغي معالجة هذا الأمر بما يدفع شبهة التركيب وشبهة تعدّد القدماء، كما سيأتي مفصّلاً في أجزاء البحوث اللاحقة بإذن الله تعالى.

نطوي هذه الفقرة بملخَّص يفيد أنّ القرآن الكريم حين يقول ﴿**قُلِ ادْعُوا اللهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾[٢] إنّما يعني من الأسماء الحسنى الذات مع اعتبار صفة من الصفات، أو اعتبار تعيّن من التعيّنات.

آخر ما نختم به نصٌّ للطباطبائي يقول فيه: «لا فرق بين الصفة والاسم، غير أنّ الصفة تدلّ على معنىً من المعاني يتلبّس به الذات أعمّ من العينية والغيرية، والاسم هو الدالّ على الذات مأخوذة بوصف»[٣].

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص٣٩.

(٢) الإسراء: ١١٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٢.

## ٣ـ الاسم بين اللفظ والحقيقة

عند تناولنا التوحيد الأفعالي سوف يأتي البحث التفصيلي في «الاسم» و«الاسم الأعظم»، لكن ما دام البحث قد مرَّ على المصطلح فمن المفيد أن نلبث قليلاً لنعرف المراد من الاسم وفيما إذا كان لفظاً أم صورة ذهنية أم حقيقة خارجية.

عندما يجري الحديث عن أسماء الله الحسنى والاسم الأعظم فليس المقصود منها الألفاظ، ومن ثمّ فإنّ الأسماء الحسنى لا تعني الألفاظ الجميلة، بل المراد منها الحقيقة والعين دون اللفظ والصورة الذهنية.

لذلك قسّم العلماء الاسم إلى اسم لفظيّ واسم عينيّ. وعندما يدعو الإنسان بقوله: «اللهم إنّي أسألك باسمك» فلا يقصد بذلك لفظ الاسم، وإنّما هو يسأل بالواقع الخارجي الكائن وراءه. أي: إنّ السؤال يتمّ بواقع الجمال وبواقع الكرم وبواقع القدرة التي تتّسم بها الذات الإلهية وليس بألفاظ الجمال والكرم والقدرة، وإنّ الذي يحقق الإجابة ليس الألفاظ من جهة أنّها أصوات بل الحقيقة الكائنة وراءها.

عندما ينادي الإنسان: يا محيي، يا شافي، يا غافر، فما يريده بهذا النداء ليس الاسم اللفظيّ ولا معناه الماثل في الصورة الذهنية، وإنّما يعني به الاسم العيني، وإلاّ فلا خصوصية للفظ في نفسه ولا لصورته الذهنية مطلقاً.

يقول السيد الطباطبائي مفسِّراً ذلك بقوله: «والاسم اللفظيّ إذا اعتبرناه من جهة خصوص لفظه كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية، وإذا اعتبر من جهة معناه المتصوّر كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة»[1].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٥.

للتمييز بين الأمرين درج عدد من العلماء على استخدام اصطلاح مؤلّف من الاسم واسم الاسم. فالاسم هو الذات مأخوذة بصفة من أوصافها، وهذا من الأعيان والحقائق لا من الألفاظ والمعاني. أمّا اسم الاسم فيقصد به لفظ ذلك الاسم الخارجي، أي الذات مع صفة العلم ـ مثلاً ـ حيث يكون هذا (اسم الاسم) لفظاً لذاك (الاسم).

يقول السيّد الطباطبائي في هذا المعنى: «أمّا الاسم بمعنى الذات مأخوذاً بوصف من أوصافه فهو من الأعيان لا من الألفاظ».

وبعد تمييز بين الحالتين ينتهي للقول: «لذلك سمّوا الذي بالمعنى الثاني اسماً، والذي بالمعنى الأوّل اسمَ الاسم»[١]. وبذلك فإنّ الأسماء الإلهية واسم الله الأعظم خاصّة مؤثرة في الكون والوجود لكنها تؤثّر بحقائقها لا بالألفاظ الدالّة عليها لغةً، أو معانيها المتصوَّرة ذهنياً.

على هذا، من العبث ما يذهب إليه بعضهم من التفتيش في الحروف عن تراكيب لفظية إذا ما تمَّ العثور عليها، يحسب صاحبها أنّه حصل على الاسم الأعظم وصارت له قدرة التأثير فيما يريد بما يريد، وبذلك يستغرق بلعبة التراكيب والألفاظ.

من طريف ما يقوله السيد الطباطبائي بهذا الشأن، قوله: «شاع بين الناس أنّه (الاسم الأعظم) اسم لفظيّ من أسماء الله سبحانه إذا دُعي به استجيب، ولا يشذّ من أثره شيء، غير أنّهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنى المعروفة ولا في لفظ الجلالة اعتقدوا أنّه مُؤلّف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا لو عثرنا عليه أخضعنا لإرادتنا كلّ شيء»[٢]!

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٧.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص٣٥٤.

في ضوء ذلك ما هو دور الاسم اللفظي؟ يقول الطباطبائي في الإجابة عن هذا السؤال: «فإن كان هناك اسم لفظيّ وله معنى مفهوم فإنّما ذلك لأجل أنّ الألفاظ ومعانيها وسائل وأسباب تُحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ»[1].

## ٤ـ الصفات الثبوتية والسلبية

بعد هذه المقدّمات ننتقل إلى مبحث الصفات بادئين فيما درج عليه علماء المسلمين من تقسيمها إلى ثبوتية وسلبية؛ فما معنى ذلك؟ وما دلالة وصف الله سبحانه بالصفات السلبية؟

لقد جرى الفكر العقَدي للمسلمين على تقسيم الصفات إلى ثبوتية جمالية وسلبية جلالية. معنى الثبوتية باختصار هو الإشارة إلى الصفات التي يتصف بها الله عزّ وجلّ، أمّا معنى السلبية فهو الإشارة إلى تلك الصفات التي يتنزّه عنها الحقّ سبحانه؛ ثَمَّ في القرآن الكريم ما يومئ إلى ذلك. وإلى هذا المعنى يشير صدر الدين الشيرازي في «أسفاره» وهو يقول: «الصفة إمّا إيجابية ثبوتية وإمّا سلبية تقديسية، وقد عبَّر الكتاب عن هاتين بقوله: ﴿**تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلاَلِ وَالإِكْرَامِ**﴾. فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت»[2].

أمّا بشأن ما جاء عن دلالة وصف الله سبحانه بالصفات السلبية وما قد يومئ إليه، فإنّ النقطة المهمة الجديرة بالانتباه أنّ الصفات السلبية لا تريد في واقعها أن تسلب كمالاً عن الله بل تريد أن تسلب عنه نقصاً، وسلب النقص مرجعه إلى إثبات الكمال.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص٣٥٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي (ت: ١٠٥٠ هـ) ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤١٠هـ، ج٦، ص١١٨.

ففي مقولة «الله ليس بجاهل» يواجهنا هذا السؤال: ما هو الجهل؟ إنّه عدم العلم، وعندئذ فما تسلبه المقولة هو العدم، وسلب العدم مرجعه إلى إثبات العلم. كذلك الحال في مقولة: «الله ليس عاجزاً»، لأنّ معنى العجز عدم القدرة، وما تسلبه المقولة إذن هو عدم القدرة، ونفي النفي يرجع إلى الإثبات.

فالصفات السلبية الجلالية فيما تنزّه به الله سبحانه ترجع بأجمعها إلى نفي النقائص والأعدام عن الله، لا إلى نفي كمال عنه سبحانه، ومرجع نفي النقص إلى إثبات الكمال، ومرجع إثبات الكمال ينتهي بدوره إلى بساطة الحقّ سبحانه أوّلاً، وإلى لا تناهيه ثانياً.

توضيح ذلك: أنّ الله سبحانه عندما يكون غير متناه فلا معنى أن يُسلب منه وجود أو كمال وجوديّ. ولذلك إذا ما قلنا: «إنّ الله ليس جسماً»، و«إنّ الله لا يُرى»، و«إنّه سبحانه ليس جوهراً» فإنّ ما يسلب عنه في الحقيقة هو النقائص والأعدام، وليست الجسمية كمالاً حتى يكون تنزّه الله سبحانه عنها سلباً لكمال، وليست الحركة كمالاً لله حتى يكون سلبها عنه بمنزلة سلب كمال عن الله سبحانه، وإنّما هي سلب نقص وعدم.

بذلك ترجع جميع الصفات السلبية التنزيهية إلى حقيقة واحدة هي سلب النقص، وبحسب تعبير الشيرازي: «والأولى (الصفات السلبية الجلالية) سلوب عن النقائص والأعدام، وجميعها يرجع إلى سلب واحد هو سلب الإمكان عنه تعالى»[١].

فالله سبحانه ليس ممكناً، وما يريده من الإمكان هنا هو الإمكان الفقري، فسلبه يعني أنّ الله سبحانه ليس فقيراً.

---

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص١١٨.

أمّا الصفات الثبوتية فمرجعها جميعاً إلى إثبات الكمال؛ إمّا إثبات وجود، أو صفة وجودية، وهي بدورها ترجع إلى صفة أصيلة واحدة هي الغنى الذي يعبّرون عنه بـ «الوجوب المتأكّد».

من الواضح أنّ ما يقابل الإمكان ـ هنا ـ هو الوجوب، فإذا ما فسّرنا الإمكان بمعنى الإمكان الفقري فسيكون الوجوب بمعنى الغنى. فالله سبحانه عين الغنى، وكلّ ما عداه عين الفقر ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الحَمِيدُ**﴾[1].

## ٥ ـ عدد الصفات

نصل الآن إلى الصفات الجمالية والجلالية، فهل هناك عدد محدّد لهذه الصفات اتفقت عليه كلمة علماء المسلمين في مجال العقيدة؟

يقول الشيخ جعفر سبحاني بهذا الشأن: «إنّ علماء العقائد حصروا الصفات الجمالية في ثماني، وهي العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والإرادة، والتكلم، والغنى، كما حصروا الصفات السلبية في سبع، وهي أنّه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، وأنّه غير مرئيّ، ولا متحيّز، ولا حالّ في غيره ولا يتّحد بشيء».

ويعقّب: «غير أنّ النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عدد معيّن، فإنّ الحقّ أن يقال: إنّ الملاك في الصفات الجمالية والجلالية هو: أنّ كلّ وصف يعدّ كمالاً فالله متّصف به، وكلّ أمر يعتبر نقصاً أو عجزاً فهو منزّه عنه»[2].

---

(١) فاطر: ١٥.

(٢) الإلهيات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ، ج١، ص٨٣.

يُلحظ أنّ الصفات الجمالية التي حصروها بثمانٍ ليست هي مطلق الصفات الجمالية وإنّما هي الصفات الجمالية الذاتية في مقابل الصفات الفعلية.

وأمّا العدد فإنّ ما في الروايات يفيد عدم الحصر، ويؤشّر في الوقت ذاته على المعيار المارّ آنفاً من أنّه ما من كمال إلاّ وهو ثابت لله سبحانه، وما من نقص إلاّ وهو منزّه عنه. فمنها ما يشير إلى أنّ لله تسعةً وتسعين اسماً، ومنها ما يصل بالأسماء إلى الألف كما في دعاء «الجوشن الكبير»، كما أنّ من الروايات ما أحصى أربعة آلاف اسم لله سبحانه.

أمّا القرآن الكريم فقد جاء على ذكر مئة وسبعة وعشرين اسماً[١].

والمناط في المسألة: أنّ كلّ ما ثبت عقلاً أنّه كمال فهو ثابت لله، ليس هذا وحسب بل الثابت له سبحانه هو أعلى درجات ذلك الكمال وأشرفه كما يدلّ عليه قوله: ﴿وَلِلهِ الأَسْمَاءُ الحُسْنَى﴾[٢]. إنّ «الحسنى» جمع «أحسن» لا «حسن»، فمفاد الآية إذن: أنّ أحسن الأسماء في الوجود هي الثابتة لله.

## ٦ـ الصفات الذاتية والفعلية

مرَّ معنا أنّ الصفات الثبوتية الجمالية تنقسم إلى صفات ذاتية وصفات فعلية، وما تنبغي الإشارة إليه بدءاً أنّه من النادر العثور على مثل هذا التقسيم للصفات الثبوتية في غير آثار علماء الإمامية، وإن وُجد فالضابطة فيه غير واضحة. أمّا علماء الإمامية فالذي يفيده تفحّص نصوصهم وجود ضابطتين في التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، ترجع الأولى إلى علماء الكلام والثانية إلى الفلاسفة.

---

(١) ذكر ذلك السيّد الطباطبائي في تفسيره: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٧.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

### أ: الضابطة الكلامية

ممّن يمثِّل هذا الاتجاه من علماء المدرسة محمد بن يعقوب الكليني في «الكافي»، الذي أوضح أنّ كلّ شيئين وصفتَ الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل، مثل الرضا والغضب، الحبّ والكره، البسط والقبض، فالله سبحانه يرضى ويغضب ويحبّ ويكره ويبسط ويقبض. أمّا إذا كانت هناك صفة اتّصف الله بأحد طرفيها ولم يتّصف بالطرف الآخر، فهذه صفة ذات، مثل العلم والقدرة والحياة؛ فالله سبحانه لا يمكن أن يتصف بالعلم تارة وبالجهل تارة أخرى، ولا بالقدرة مرّة وبعدمها مرّة أخرى، ولا بالحياة مرّة وبالموت أخرى وهكذا.

يعبّر الكليني عن هذه الضابطة بقوله: «إنّ كلّ شيئين وصفتَ الله بهما وكانا جميعاً في الوجود فذلك صفة فعل، وتفسير هذه الجملة: أنك تثبت في الوجود ما يريد وما لا يريد، وما يرضاه وما يسخطه، وما يحبّ وما يبغض، فلو كانت الإرادة من صفات الذات مثل العلم والقدرة كان ما لا يريد ناقضاً لتلك الصفة، ولو كان ما يحبّ من صفات الذات كان ما يبغض ناقضاً لتلك الصفة».

وعن صفات الذات، قال: «وصفات الذات تنفي عنه بكلّ صفة ضدّها، يقال: حيّ وعالم وسميع وبصير وعزيز وحكيم، غنيّ، ملك، حليم، عدل، كريم. فالعلم ضدّه الجهل، والقدرة ضدّها العجز، والحياة ضدّها الموت، والعزّة ضدّها الذلّة، والحكمة ضدّها الخطأ، وضدّ الحلم العجلة والجهل، وضدّ العدل الجور والظلم»[1].

في حاشية على هذا النصّ يقول المجلسيّ: «هذا التحقيق للمصنِّف وليس من تتمّة الخبر، وغرضه الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، وأبان ذلك

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١١١.

بوجوه؛ الأوّل: أنّ كلّ صفة وجودية لها مقابلٌ وجوديّ فهي من صفات الأفعال لا من صفات الذات، لأنّ صفاته الذاتية كلّها عين ذاته، وذاته ممّا لا ضدَّ له»[1] ليتصفَ بها مرّة وبضدّها مرّة أخرى.

في هذا الضوء نفهم تصحيح الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام لشخص كتب إليه في دعاء: الحمد لله منتهى علمه! فردَّ عليه الإمام: «**لا تقولنّ: منتهى علمه؛ فليس لعلمه منتهى، ولكن قل: منتهى رضاه**»[2].

والسرّ أنّه لا نهاية لعلم الله لأنّ العلم من صفات الذات، فلا منتهى له لعدم تناهي الذات. لا يقتصر الأمر على هذه الصفة وحدها، بل إنّ الصفات الذاتية جميعها غير متناهية، بعكس الصفات الفعلية.

فلو لم تكن صفات الفعل متناهية فلا معنى أن يأتي الضدّ، فالغضب يبدأ عندما تنتهي الرحمة، ومعنى ذلك أنّ الرحمة تمتدّ إلى حدٍّ ثم تقف ليبدأ الغضب، أمّا لو كانت هذه الصفة غير متناهية لما جاء دور الغضب. وقد ميَّز العلماء في صفة الرحمة بين الرحمة العامّة والرحمة الخاصّة، حيث أوضحوا أنّ الرحمة بالمعنى العامّ من صفات الذات. ﴿**وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ**﴾[3].

ما ينتهي إليه المعيار الكلامي للتمييز بين قسمي الصفات الثبوتية هو أنّ كلّ ما وُصف به الله وبما يقابله فهو صفة فعل، وكلّ ما لا يتّصف إلاّ بأحد طرفيه دون الآخر فهو صفة ذات.

### ب: الضابطة الفلسفية

في الضابطة الفلسفية يقوم التمييز على أساس انتزاع صفة الذات من

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١١١.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٠٧.

(٣) الأعراف: ١٥٦.

فرض الذات وحسب، فالذات وحدها كافية للاتصاف بهذه الصفة بقطع النظر عن أيّ شيء آخر. أمّا صفات الفعل فهي ما يحتاج في تحقّقها إلى فرض تحقّق الغير مسبقاً. فما لم يوجد لله خلق، لا يمكن انتزاع صفة الخالقية، وما لم يكن هناك ما يرزقه لا تنتزع صفة الرازقية.

ومن ثمّ تحتاج صفات الفعل إلى فرض الغير، فالله سبحانه يكون محيياً عندما يكون هناك شيء يحييه، ويكون مميتاً إذا كان ثَمَّ شيء يميته وهكذا إلى عشرات ومئات الأسماء ممّا تدخل في صفات الفعل التي تكون فيها الذات بما هي ذات غير كافية لانتزاع الصفة، بل لابدّ من وجود فعله لانتزاعها.

يقول السيّد الطباطبائي في هذا الاتجاه: «ومن وجه آخر تنقسم الصفات إلى صفات الذات، وهي التي يكفي في انتزاعها فرض الذات فحسب، وصفات الفعل وهي التي يتوقّف انتزاعها على فرض الغير، وإذ لا موجود غيره تعالى إلاّفعله فالصفات الفعلية هي المنتزعة من مقام الفعل»[1].

وإذ يعني هذا التمييز بين الذاتية والفعلية أنّ الله سبحانه قبل أن يخلق شيئاً لا يوصف بالخالقية، وقبل أن يرزق لا يوصف بالرازقية وهكذا، فلا محذور في ذلك مع القول إنّ القدرة على الخلق والقدرة على الرزق هما من صفاته الذاتية، فهو عزّ وجلّ قادر والقدرة صفة ذات.

في نصٍّ آخر ـ للطباطبائي ـ يرسّخ هذا التمييز في مستواه الفلسفي، نقرأ: «لا ريب أنّ للواجب بالذات صفات فعلية مضافة إلى غيره كالخالق والرازق والمعطي والجواد والغفور والرحيم إلى غير ذلك، وهي كثيرة جدّاً يجمعها صفة القيّوم، ولما كانت مضافة إلى غيره تعالى كانت متوقّفة في تحقّقها على

---

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥هـ، ص٢٨٤.

تحقّق الغير المضاف إليه. وحيث كان كلّ غير مفروض معلولاً للذات المتعالية متأخّراً عنها، كانت الصفة المتوقّفة عليه (على الغير) متأخّرة عن الذات زائدة عليها، فهي منتزعة من مقام الفعل منسوبة إلى الذات المتعالية»[١].

## ٧ـ الفرق بين الصفات الذاتية والفعلية

في ضوء التمييز الذي مرَّ بين الصفات الذاتية والفعلية تعود أهمّ الفروق بينهما إلى ما يلي:

**أوّلاً**: الصفات الذاتية غير متناهية لأنّها عين الذات، أمّا الصفات الفعلية فمتناهية، وإلاّ لا تقبل ما يقابلها، علاوة على أنّها زائدة على الذات، فهي إذن محدودة.

**ثانياً**: الصفات الذاتية قديمة بقدم الذات، بينما الصفات الفعلية حادثة بحدوث الفعل.

## ٨ـ الصفات ذاتية وخبرية

إذا ما تخطينا التقسيمات التي درج عليها الفلاسفة والمتكلّمون في الاتجاه الإمامي الاثني عشري، نجد أنّ بعض علماء الكلام والمحدِّثين في الاتجاه الآخر يقسم الصفات إلى ذاتية وخبرية. المقصود بالصفات الذاتية هو الصفات الثبوتية المعروفة التي تكفي الذات لانتزاعها. أمّا الصفات الخبرية فهي ما أثبته له سبحانه القرآن الكريم والأحاديث الشريفة من العلو والوجه واليدين بحسب ما تفيده ظواهر هذه النصوص.

يقول أحد الباحثين في هذا المجال: «إنّ هناك اصطلاحاً آخر يختصّ بأهل الحديث في تقسيم صفاته سبحانه، فهم يقسّمونها إلى ذاتية وخبرية. والمراد من

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٧.

الأولى هو الصفات الكمالية، ومن الثانية ما وصف سبحانه به نفسه في الكتاب العزيز، وكونه ذا وجه ويدين وأعين»[١].

فقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[٢]، وقوله سبحانه: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٣]، وقوله: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ وَالإِكْرَامِ﴾[٤] هي برأي أصحاب هذه المدرسة إخبار منه سبحانه لصفات يتحلّى بها تسمّى الصفات الخبرية.

في هذا النوع من التصنيف يلتقي عدد من المتكلِّمين بالمحدّثين في ما ذهبوا إليه. يقول الشيخ جعفر سبحاني: «قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتية وخبرية...، والمراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلوّ والوجه واليدين إلى غير ذلك»[٥].

لقد أثار هذا النمط من التصنيف اختلافاً في صفوف المتكلِّمين يرجع إلى طبيعة تفسيرهم للصفات الخبرية، ذلك أنّ حملها على الظاهر العرفي يفضي إلى التجسيم، وهو ما أدّى لبروز عدد من النظريات على هذا الصعيد.

## ٩ـ عدد الصفات الذاتية

دأب المختصّون على ذكر سبع صفات في عداد الصفات الذاتية، هي: الحيّ، العالم، القادر، السميع، البصير، المريد، المتكلّم. بيدَ أنّ لبعض المحققين نقاشاً في أن يكون الكلام والإرادة من صفات الذات.

---

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج١، ص٨٥.

(٢) يونس: ٣.

(٣) ص: ٧٥.

(٤) الرحمن: ٢٧.

(٥) الإلهيات، مصدر سابق، ص٣١٧.

عند هذا المفترق نشب نزاع بين الفلاسفة والمتكلِّمين حيث يذهب المتكلّمون إلى أنّهما من صفات الفعل، يرجّح مذهبهم ما تصرّح به الآيات والروايات من أنّ الإرادة من صفات الفعل.

دفع هذا الأمر عدداً من الفلاسفة للالتزام بأنّ الإرادة من صفات الفعل. إلى هذا انتهى السيد محمد حسين الطباطبائي حين خالف المشهور ممّا ذهب إليه الفلاسفة في اعتبار الإرادة والكلام من الصفات الذاتية لينتهي في آخر المطاف إلى أنّهما من صفات الفعل[١].

أمّا بشأن الصفات الخمس المتبقية فهو يعتقد أنّ السمع والبصر يرجعان بحسب التحليل العقلي إلى العلم. فمعنى السمع هو العلم بالمسموعات، ومعنى البصر هو العلم بالمبصرات، وقد أُفردا كصفتين مستقلتين عن العلم لورودهما في الكتاب والسنّة ليس إلاّ، وذلك بعكس الكلام الذي لم يرد منه في الكتاب الكريم إلاّ ما كان صفة للفعل[٢].

وهكذا تبقى ثلاث صفات، هي الحياة، والعلم والقدرة، وهذه (الصفات) ممّا تتّفق عليها كلمة العلماء بأنّها من صفات الذات دون وجود اختلاف يُذكر بينهم.

على أنّ هذه الصفات الثلاث (الحياة والقدرة والعلم) ترجع عند التحليل إلى صفة واحدة هي الحياة. فهي منشأ العلم والقدرة، وهذه الصفة (الحياة) تجمع في تكوينها كلّ الصفات الذاتية. فإذا ما كان الموجود حيّاً فهو عالم وقادر جزماً، وإذا ما كان عالماً فهو سميع وبصير، وإذا ما كان قادراً فهو مريد ومتكلِّم.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٠٧.

(٢) المصدر السابق، ص٣٠٨.

لهذا كلّه تتضح أهمّية آية الكرسي حين يتحدّث مطلعها عن الحياة كصفة في مقدّمة الصفات الذاتية للحقّ سبحانه: ﴿**اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾[١]. أمّا صفة القيوم فسيأتي الحديث عنها لاحقاً بإذن الله تعالى.

وهكذا تنتهي الفقرة إلى اتفاق علماء العقيدة من متكلِّمين وفلاسفة على ثلاث من الصفات الذاتية هي الحياة والعلم والقدرة.

من جهة أخرى يلحظ من يراجع المؤلّفات التي تختصّ ببحوث التوحيد اهتمامها بالصفات الذاتية أكثر من الصفات الفعلية، السبب في ذلك يعود إلى أنّ الصفات الفعلية هي توابع للصفات الذاتية. فالله سبحانه محيي (وهي صفة فعل) لأنّه قادر (والقدرة صفة ذات) وإلاّ لو لم يكن قادراً لما كان محيياً. وهو سبحانه خالق لأنّه قادر، وهكذا بقية الصفات الفعلية التي ترجع جذورها إلى الصفات الذاتية.

لذلك تجد العلماء عندما يبحثون في الأسماء يذكرون أنّ بعضها فوق بعض، وبعضها أوسع من بعض، فأشمل الأسماء والصفات الإلهية هي الصفات الذاتية، وأشمل هذه الصفات هي الحياة والعلم والقدرة.

«فللأسماء الحسنى عرض عريض تنتهي من تحت إلى اسم أو أسماء خاصّة لا يدخل تحتها اسم آخر، ثم تأخذ في السعة والعموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه وأعمّ حتى تنتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده جميع حقائق الأسماء، وتدخل تحته شتات الحقائق برمّتها، وهو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم»[٢].

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٣٥٤.

## ب ـ معالم البحث في النظريات

لقد نشبت معركة كبيرة في حياة المسلمين حول صفات الله سبحانه أدّت إلى توزّعهم لمدارس واتّجاهات متعدّدة ربّما كان أشهرها الاتجاه الاعتزالي والأشعري والإمامي. الآن وبعد أن اتّضحت أغلب مقدّمات بحث الصفات نودّ أن نقف على محلّ النزاع بين هذه الاتجاهات، والمسار الذي سيكتسبه البحث في مراحله الآتية من خلال عدد من العناوين تتسلسل كما يلي:

### ١ ـ اتجاهات في معركة الصفات

السؤال الأساسي الذي يتمحور من حوله اختلاف وجهات النظر بين الاتجاهات الكلامية المتعدّدة في حياة المسلمين، هو: هل هناك صفة ذاتية لله؟ في الإجابة عن هذا السؤال يمكن رصد الاتجاهات التالية:

**الأوّل:** اتّجاه أنكر اتصاف الذات الإلهية بالصفات، وهم المعتزلة. فمذهب هؤلاء في صفة العلم كمثال: أنّ الله سبحانه ليس بعالم ولكن فعله فعل العالم، ومن ثمّ فهو «عالمٌ لا بعلم» كما سيأتي في نصوصهم.

إنّ الذي أدَّى بالمعتزلة إلى هذا الطريق الوعر هو مشكلات علمية لم يستطيعوا تخطّيها. فالبحث العقلي الذي سلكوه بلغ بهم هذه التخوم، مع أنّه كان فيهم من انتبه إلى عدم إمكان الالتزام بذلك وتجريد الذات الإلهية عن صفاتها.

لقد انتهى المعتزلة إلى نظرية نيابة الذات عن الصفات، التي تعني أنّ الله لا يملك الصفة وإنّما ذاته سبحانه هي التي تقوم مقام الصفة.

**الثاني:** اتّجاه ذهب إلى أنّ لله سبحانه صفات ذات، لكنها حادثة ليست قديمة. معنى ذلك في صفة العلم ـ كمثال ـ أنّ الله لم يكن عالماً ثم صار عالماً،

وهذه نظرية الكرامية.

**الثالث:** لقد تقدّم النزاع النظري خطوة إلى الأمام مع هذا الاتجاه بإثبات الصفات الذاتية لله سبحانه. لكن وقع الاختلاف هذه المرّة في أنّ هذه الصفات أهي شيء غير الموصوف أم هي عين ذاته؟ اختار اتجاه من علماء المسلمين أنّ صفات الله الذاتية هي شيء غير ذاته، لأنّ الصفة غير الموصوف، وهذه نظرية الأشاعرة.

**الرابع:** هو الذي اختار إثبات الصفات الذاتية لله سبحانه وأنّ هذه الصفات هي عين الذات، وهذه نظرية الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

بهذا يتبيّن أنّ المراحل التي يطويها البحث في هذا المسار، تمرّ بالمحطات التالية:

١ ـ هل يتصف الله سبحانه بالصفات الذاتية؟ أم هل فعله فعل من يملك تلك الصفة، كما تذهب لذلك المعتزلة؟

٢ ـ إذا ثبتت الصفات، فهل هي قديمة أم حادثة كما تذهب لذلك الكرامية؟

٣ ـ إذا ثبت أنّها قديمة فهل هي زائدة على الذات كما تذهب لذلك الأشاعرة؟ أم هي عين الذات كما تقول بذلك الإمامية؟

من مزايا هذه المنهجية أنّها تحافظ على التسلسل المنطقي للبحث، ومن نتائجها أنّها تبدأ بدراسة موقف المعتزلة لتنتهي إلى نظرية الإمامية وليس العكس كما هو دارج في كتب المدرسة ومصنّفاتها، منها كتاب «نهاية الحكمة» حيث يعرض السيد الطباطبائي البحث في الصفات الذاتية بتسلسل يمهّد له بالقول: «اختلفت كلمات الباحثين في الصفات الذاتية المنتزعة عن الذات الواجبة المقطوعة النظر عمّا عداها على أقوال». ثم يأتي بالأقوال كما يلي:

«**الأول**: أنّها عين الذات المتعالية.

**الثاني**: أنّها معانٍ زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها. وهو منسوب إلى الأشاعرة.

**الثالث**: أنّها زائدة على الذات حادثة؛ على ما نُسب إلى الكرّامية.

**الرابع**: أنّ معنى اتّصاف الذات بها كون الفعل الصادر منها فعل من تلبّس بالصفة. فمعنى أنّ الذات المتعالية عالمة أنّ الفعل الصادر منها متقن محكم ذو غاية عقلائية كما يفعل العالم. ومعنى كونها قادرة أنّ الفعل الصادر منها كفعل القادر، فالذات نائبة مناب الصفات»(1). وهو المنسوب للمعتزلة.

## ٢ ـ تمهيد في حقيقة الصفة

قبل أن ندخل في استعراض النظريات نمهّد لذلك بكلمة عن حقيقة الصفة وكنهها. مثلاً: عندما نقول «إنّ الله عالم» فما ذا نعني بذلك؟

حقيقة الأمر أنّ الباحثين اختلفوا في حقيقة الصفات الذاتية. فلو أخذنا العلم كمثال لرأينا تشعّب النظريات حول هذه الصفة.

والسؤال: هل معنى (أنّ الله عالم) هو المعنى المألوف الذي نفهمه متمثّلاً بالإدراك وحضور شيء عند شيء؟ أم معناه شيء آخر غير هذا التشبيه الذي ينزل بالصفة إلى مستوى العلم الإنساني؟

ينسب إلى بعض علماء الإمامية ـ كالشيخ الصدوق ـ أنّ معنى الصفات الذاتية هو نفي ما يقابلها، ومن ثَمَّ فإنّ المراد من العلم هو نفي الجهل. مؤدَّى هذه النظرية أنّه ليس بالمقدور فهم حقيقة العلم كصفة لله، إنّما غاية ما يمكن إدراكه هو نفي الضدّ عنه. وهكذا بقيّة الصفات.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٤ ـ ٢٨٥.

إلى هذا المعنى أشار السيد الطباطبائي بقوله: «ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها، فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز»[1]. لكن ما يلحظ عليه أنّ السيد الطباطبائي جعل هذا القول في عداد الأقوال الأربعة وفي عرضها، مع أنّه لا علاقة له بها.

يدخل هذا البحث ـ كما يبدو ـ في الموقف الإسلامي العامّ الذي يحرص ـ كما تفيد الروايات ـ على إخراجه سبحانه عن حدَّي التشبيه والتعطيل.

فالتعطيل في صفة العلم يتمثّل في نفي معناه تماماً، بحيث إذا ما سُئل الإنسان عنه أجاب: لا أدري. أمّا التشبيه فيتمثّل بإنزال هذه الصفة إلى مستوى العلم الإنساني.

فالمطلوب تنزيه الله سبحانه عن حدَّي التشبيه والتعطيل معاً. هذه قاعدة سيأتي الحديث عنها مفصّلاً في بحث لاحق إن شاء الله تعالى.

## ٣ـ المعتزلة ونظرية نيابة الذات

نصل الآن إلى نظرية المعتزلة في الصفات، وأبرزِ ما يمكن أن يوجّه إليها من نقد. المشهور السائد في البحوث العقدية المقارنة نسبة نفي الصفات إلى المعتزلة مطلقاً[2]. لكن يبدو أنّ هذا هو رأي أبي علي الجبائي خاصّة، تابعه عليه ابنه أبو هاشم، في حين هناك من يختلف معه ويثبت لله الصفات كما هو حال أبي هذيل العلاّف شيخ المعتزلة في البصرة[3].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٥.

(٢) انظر: بحوث في الملل والنحل؛ دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، قم، ١٤١١هـ، ج٢، ص٨٤.

(٣) انظر آراء المعتزلة حيال الصفات بالتفصيل في: أوائل المقالات في المذاهب المختارات=

يرجع جوهر المشكلة التي تورَّط بها المعتزلة وجرَّتهم إلى نظرية نفي الصفات ونيابة الذات عن الصفات، إلى أنّهم لو أثبتوا لله صفات، فلابد أن يقولوا أنّها غير الموصوف، وعندئذ لا تخرج عن أحد أمرين:

**الأوّل**: أن تكون حادثة، بمعنى أنّ الله ـ في صفة العلم مثلاً ـ لم يكن عالماً ثم صار عالماً، وهنا تأتي مشكلة الكرّامية التي ترفض المعتزلة موقفها.

**الثاني**: أن تكون قديمة، فيلزم من ذلك تعدّد القدماء، وهذا ما يورِّط المعتزلة بما تورَّط به الأشاعرة في مذهبهم القائل بتعدّد القدماء.

---

= تأليف فخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد، المتوفى ٤١٣هـ، طبعة واعظ جرداني، ص٥٧ ـ ٦٣، حيث يشير نصّاً إلى أنّ هذا القول: «أبدعه أبو هاشم الجبائي وفارق به سائر أهل التوحيد» بما فيهم المعتزلة أنفسهم (ص٥٧).

أما بشأن الانقسام الذي طرأ على المعتزلة وتوزّعهم إلى مدرستين كبيرتين، فتجمع المصادر إلى أنّ الاعتزال نشأ في البصرة، لكن مع قدوم بشر بن معتمر (ت: ٢١٠هـ) إلى بغداد نشأ ضرب من الاعتزال يطلِق عليه جملة من الباحثين «علويّ الرأي».

على هذا الأساس تميّزت مدرسة الاعتزال البغدادي عن الاعتزال البصري بظهور تقاسيم شيعية على فكر مدرسة بغداد واقترابها من التشيع، حتّى أطلق ابن الراوندي على أقطاب هذه المدرسة «متشيّعة المعتزلة».

من رموز معتزلة البصرة عمرو بن عبيد، وإبراهيم بن سيار النظام، وعمرو بن بحر الجاحظ، وثمامة بن أشرس، وهشام بن عمرو، ويوسف بن عبدالله الشحام. أما أبرز أقطابه في بغداد فهم بشر بن المعتمر، وعيسى بن صبيح، وجعفر بن مبشر، وأبو جعفر الخياط، وأبو الحسين الخياط وعبدالله بن محمود البلخي وتلامذته. وهؤلاء من قدماء المعتزلة في المدرستين.

ينظر لمزيد من التفاصيل: **المسار الثقافي بين المعتزلة والشيعة منذ البداية حتى عصر الشيخ المفيد**، رسول جعفريان، نقله إلى العربية خالد توفيق، منشورات مؤسسة الشيخ المفيد، قم ١٤١٣هـ، ص٢٥ فما بعد.

لهذا كلّه عمدوا ـ أو التيّار الذي اختار هذا الموقف ـ إلى إنكار صفات الذات من الأساس ليحافظوا على مبدأ القِدَم الذي عدّوه أخصّ وصف لله. يقول صاحب «الكشّاف» في التعريف بمذهبهم: «وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازاً عن إثبات قدماء متعدّدة، وجعلوا هذا توحيداً، وقالوا جميعاً بأنّ القدم أخصّ وصف لله تعالى»[1].

لقد عبّر عن هذا الموقف القاضي عبد الجبّار المعتزلي في كتابه «شرح الأصول الخمسة» ورام أن يجعل منه موقفاً عامّاً للمعتزلة حينما سعى إلى تقريب رأي أبي الهذيل العلاّف الذي يقول بالصفات الذاتية، من رأي أبي علي الجبائي وولده أبي هاشم[2].

كما نسب أبو الحسن الأشعري في «مقالات الإسلاميين» هذا الرأي الذي يعرف أصحابه بنفاة الصفات إلى أكثرية المعتزلة لا كلّهم[3].

من جانب آخر صوّر باحث معاصر المأزق الذي دفع أبا عليّ الجبائي إلى نفي الصفات، كما يلي: «من جانبٍ اتّفقت الشرائع السماوية على أنّه سبحانه عالم حيّ قادر، ويدلّ على ذلك إتقان أفعاله. ومن جانب آخر: واقعية الوصف لا تنفكّ عن القيام بالغير، فلو لم تكن قائمة به لم تصدق عليه الصفة»[4] معنى كلامه في الجملة الأخيرة من النصّ أنّ الجميع يتّفق على أنّ

---

(١) موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلاّمة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، بيروت، ١٩٩٦م، ج٢، ص١٥٧٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص١٨٣ نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، سبحاني، ج٢، ص٨٥.

(٣) مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، ج١، ص٢٢٤ نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، سبحاني، ج٢، ص٨٢.

(٤) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص٨٣.

الله يتصف بالعلم، لكن حين نقول «صفة» فمعنى ذلك أنّ الصفة غير الموصوف، ومن ثمَّ فإنّ العلم غير العالم، فكيف يتم الجمع بين الأمرين؟

يستمرّ المنطق المعتزلي على المنوال ذاته ليحصر المسألة في أربعة احتمالات، هي:

١ ـ نفي الصفات عن ساحته سبحانه على الإطلاق. وهذا تكذّبه آثار فعله وما اتّفقت عليه الشرائع السماوية.

٢ ـ أن تكون صفاته زائدة على ذاته، وهذا يستلزم تعدّد القدماء.

٣ ـ أن تكون عين ذاته، وفي منطقه من المحال أن يكون العلم عين العالم، لأنّ العلم غير العالم، فإنّ الصفة غير الموصوف. فتعيَّن التالي.

٤ ـ أي أن تكون ذاته نائبة مناب الصفات وإن لم تكن هناك واقعية للصفات. فصحيح أنّ واقعية الصفة ـ ولنفترض أنّها العلم كمثال ـ غير موجودة، إلاّ أنّ الذات تقوم بفعل العالم.

إلى هذا المعنى يشير الحكيم السبزواري في منظومته:

والأشعري بازدياد قائلة    وقال بالنيابة المعتزلة[1]

ممّن اختار هذا القول قبل الجبائي من المعتزلة عبّاد بن سليمان المعتزلي، الذي قال: «هو عالم قادر حيّ، ولا أثبِت له علماً ولا قدرة ولا حياة، ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً. وأقول: هو عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحيّ لا بحياة، وسميع لا بسمع، وكذلك سائر ما يُسمّى به من الأسماء التي يُسمّى بها»[2].

---

(١) شرح المنظومة، السبزواري، قسم الحكمة، الطبعة الحجرية، ص ١٦١، غرر في ذكر أقوال المتكلمين في هذا الباب.

(٢) مقالات الإسلاميين، ج١، ص٢٢٥ نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص٨٣.

الملاحظ جيداً أنّ هذا النصّ تتحكّم به الإشكالية السالفة ذاتها، فهو يخشى من إثبات الصفة لأنّ الصفة غير الموصوف، كما يخشى من القول بقدم الصفات حتى لا يتعدّد القدماء.

## المناقشة

وتتم على مستويين، هما:

**المستوى الكلامي**: عند الرجوع إلى الآيات والروايات فيما تصف به الله سبحانه من أنّه حيّ، عليم، سميع، بصير، مريد، متكلِّم، فإنّها تبغي من وراء ذلك أنّ تثبت لله هذه الصفات حقيقة. ففي صفة العلم يصرّح القرآن الكريم أنّ الله عالم حقيقة لا أنّ فعله فعل العالم.

إذا ما ابتغى هؤلاء صرف هذا الظهور القرآنيّ خلافاً لما هو عليه، فلابدّ من وجود دليل يثبت استحالة أن يكون الله عالماً. فإذا أثبت الدليل استحالة أن يكون عالماً متّصفاً بصفة العلم، فعندئذ يصار إلى توجيه هذه الظواهر. لكن لما لم يكن ثَمَّ وجود لهذه الاستحالة ـ وإن تصوّر هؤلاء خلاف ذلك ـ فإنّ الظواهر تجري على حالها.

**المستوى العقلي**: ينطلق من السؤال عن الصفات الذاتية هذه وهل هي صفات كمال؟ لنأخذ العلم كمثال: فهل العلم صفة كمال؟ إذا لم يكن صفة كمال فهو منفيٌّ عن الواجب أساساً. أمّا إذا ثبت أنّ العلم صفة كمال وقلنا بسلبه عن الواجب سبحانه فمعناه أنّه اتصف بنقيضه، وهو أنّه ليس بعالم وإن كان فعله فعل العالم. وهذا محال.

يقول السيد الطباطبائي: «وأمّا القول الرابع المنسوب إلى المعتزلة، وهو نيابة الذات عن الصفات، ففيه: أنّ لازمه فقدان الذات للكمال، وهي فيّاضة

لكلّ كمال، وهو محال»[1]. إذن لا الدليل النقلي ولا الدليل العقلي ينهضان بتأييد نظرية المعتزلة في الصفات.

## ٤ـ الكرّامية وحدوث الصفات

ليس هناك وجود خارجيّ لفرقة الكرّامية في واقع حياة المسلمين المعاصرة، لكن من المناسب المرور على نظريّتهم في الصفات من باب ترسيخ الثقافة التوحيدية المقارنة. يعود جوهر نظرية الكرّامية إلى قولهم بأنّ صفات الله زائدة حادثة. أمّا الفرقة نفسها فتنتسب إلى محمد بن كرّام السجستاني (ت: ٢٥٥هـ).

عن شخصية هذا المؤسّس كتب الذهبيّ يقول: «ساقط الحديث على بدعته، أكثر عن أحمد الجويباري ومحمد بن تميم السعدي وكانا كذّابين».

كما قال عنه ابن حبّان: «خذل، حتى التقط من المذاهب أرداها، ومن الحديث أوهاها...، وجعل الإيمان قولاً بلا معرفة».

أمّا ابن حزم فقد كتب عنه: «قال ابن كرّام: الإيمان قول باللسان، وإن اعتقد الكفر بقلبه فهو مؤمن. ومِن بِدع الكرامية قولهم في المعبود تعالى أنّه جسم كالأجسام»[2].

أمّا الشيخ جعفر السبحاني فيقول ملخّصاً أصل مذهبه والقاعدة التي يقوم عليها: «وقاعدة مذهبه التجسيم، وتوصيف الواجب بأمور حادثة»[3].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٧.

(٢) ميزان الاعتدال، الذهبي، ج٤، ص٢١ نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، ج٣، ص١٣٣.

(٣) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج٣، ص١٣٣.

## المناقشة

الإشكال في نظرية الكرّامية واضح، فإذا ما كانت الصفات حادثة فهي تحتاج إلى محدث، أي إلى علّة. فمن الذي أحدثها؟ فإذا ما قيل إنّ الله سبحانه هو الذي أحدثها في نفسه، فسيلزم منه أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهذا محال عقلاً، لأنّ المفروض أنّ الله سبحانه فاقد للعلم وللقدرة ـ كمثال ـ فكيف يعطي نفسه العلم والقدرة؟

وإذا ما قيل: إنّ الغير أوجد هذه الصفات لله، فيلزم أن يكون الحقّ سبحانه محلاً للحوادث وموضعاً للانفعال.

من جهة أخرى: إذا اتصف الله سبحانه بصفات حادثة، بأن يكون علمه حادثاً على سبيل المثال، فسيكون في علمه محتاجاً، وإذا صار محتاجاً لا يكون واجب الوجود، فيتنافى وجوب وجوده مع هذا الحدوث.

هناك عدد آخر من الأدلّة العقلية التي توفّر على ذكرها الباحثون، بيدَ أنّ الاتّجاه العامّ للنقض هو ما ورد في المناقشة، حيث يقول الشيخ سبحاني مدللاً عليه: «لو كانت الذات الإلهية فاقدة لهذه الصفات منذ الأزل، لاستلزم ذلك كون صفاته ممكنة وحادثة. وحيث إنّ كلّ ممكن مرتبط بعلّة، ومحتاج إلى محدث، لزم أن نقف على محدثها، فهل وردت من قِبل نفسها، أو من قِبل الله سبحانه أو من جانب علّة أخرى؟ وكلّها باطلة»[1].

كما يقول السيد الطباطبائي في الاتجاه ذاته: «وأمّا القول الثالث المنسوب إلى الكرّامية وهو كون الصفات زائدة حادثة، ففيه: أنّ لازمه إمكانها واحتياجها إلى العلّة. وعلتها إمّا هي الذات، ولازمه أن تفيض الذات لنفسها ما هي فاقدة له، وقد تحقّق استحالته. وإمّا غير الذات، ولازمه تحقّق جهة

---

(١) بحوث في الملل والنحل، ج٢، ص٨٠ ـ ٨١.

إمكانية فيها وانسلاب كمالات وجودية عنها، وقد تحقّق استحالته»[1].

## ٥ـ الأشاعرة ونظرية المغايرة

بان من السياق المارّ أنّ الصفات موجودة فعلاً؛ خلافاً لنظرية المعتزلة، كما أنّها قديمة ولا يمكن أن تكون حادثة؛ خلافاً لنظرية الكرّامية. عند هذه التخوم نكون قد وصلنا إلى النظرية الثالثة التي تؤمن بالصفات وقدمها ولكنها تذهب إلى أنّها زائدة على الذات نزولاً على قاعدة المغايرة التي تفيد أنّ الصفة غير الموصوف. تنطلق نظرية الأشاعرة في الصفات التي تنتمي تنظيرياً إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري (٢٦٠ ـ ٣٢٤هـ) الذي أرسى قواعدها ثم سار أقطاب المدرسة على منواله؛ تنطلق من مقولة التغاير بين الصفة والموصوف. فعندما نقول إنّ علياً عالم، فمعنى المقولة أنّ هناك شخصاً ثبت له العلم، فاتّصف بهذه الصفة.

هذا هو معنى المشتقّ، حيث يقال فيه: إنّه ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، فعندما يقال عليّ عادل، فالمعنى يرتدّ في التحليل إلى ذاتٍ ثبتت لها صفة العدل.

إذا ما عدنا إلى الصفات الذاتية فإنّ الاتجاه الأشعري ـ كمذهب كلاميّ ـ يثبت وجودها لله سبحانه، بيدَ أنّه يعدّها معاني زائدة على ذاته، قديمة بقدم الذات. بذلك يتميّز عن المعتزلة التي أنكرت الصفات، والكرّامية التي قالت بحدوثها، والإمامية التي آمنت أنّها عين الذات.

وفق مبدأ المغايرة: إنّ القول بأن الله عالم أو قادر، معناهما ذات ثبت لها العلم، وثبتت لها القدرة، ومن ثمّ ينبغي أن يكون هناك ذاتٌ وعرَض يُنتزع

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٦ ـ ٢٨٧.

من اتّصاف الذات بالعرض، وهذه هي حقيقة المشتقّ[١].

وحيث يكون الأمر كذلك فلا يكون الله عالماً بنفسه، وعلمه عين نفسه، بل هو عالم بعلم، لاستحالة أن يكون العلم عالماً.

معنى عالم بعلم أنّ علمه ليس بذاته بل بواسطة علمه، فهو سبحانه يعلم الأشياء من خلال هذه الواسطة[٢]، وإلاّ فإنّ ذاته ليس لها علم[٣].

---

(١) على هذه الخلفية يتم فهم الاختلاف الذي نشب في صفوف المناطقة والفلاسفة والمتكلّمين والأصوليين في معنى المشتق وفيما إذا كان بسيطاً أم مركّباً، إذ تعود لهذا الاختلاف العلمي جذور تلتقي مع البحث التوحيدي في الصفات الذاتية، فإذا ما أثبت البحث العلمي أنّ المشتقّ مركّب فسينعكس ذلك مباشرة على بحث الصفات ليكون معنى مقولة «الله عالم» كمثال، هو ذات ثبت لها العلم، وبالتالي فإن الموصوف غير الصفة. أي هو عالم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه لاستحالة أن يكون العلم عالماً.

أما إذا كانت الثانية وأثبت البحث العلمي أن المشتق بسيط وليس مركّباً من وصف وموصوف، فعندئذ لا محذور أن يقال «إن الله عالم» وهو مع ذلك بسيط، ليس مركباً من ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق.

المشكلة بحذافيرها انتقلت إلى الفلسفة مع مبحث الوجود، فقد ذكر شيخ الإشراق الذي ينسب إليه القول بأصالة الماهية، أن معنى موجود هو ذات ثبت لها الوجود، وحيث إن هذا الوجود موجود، فسيفضي القول بأصالة الوجود إلى التسلسل بحسب ما ينسب إليه من القول بأصالة الماهية.

(٢) بهذه المناسبة نستطيع أن نفهم تأكيد روايات أئمة أهل البيت عليهم السلام وإصرارها على القول: إنه سبحانه عالم لا بعلم، سميع لا بسمع، بصير لا ببصر، وذلك إمعاناً منها في نفي هذا البعد، ونفي أن تكون ذاته واسطة في علمه وسمعه وبصره.

(٣) على هذا الضوء تتضح أهمية الإنجاز الفلسفي الذي حققته مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي فيما ذهب إليه في مقولة اتحاد العلم والعالم والمعلوم، =

هذا هو المنطق الذي يقوم عليه المذهب الأشعري ـ كمذهب كلاميّ ـ في الصفات، وقد لخّصه باحث معاصر عن كتابَي «الإبانة» و«اللمع» لأبي الحسن الأشعري، بهذه الصيغة: «مما يدلّ على أنّ الله عالم بعلم، أنّه سبحانه لا يخلو عن أحد صورتين:

**١** ـ أن يكون عالماً بنفسه.

**٢** ـ أو بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه.

فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً، ويستحيل أن يكون العلم عالماً أو العالم علماً، ومن المعلوم أنّ الله عالم، ومن قال إنّ علمه نفس ذاته لا يصح له أن يقول أنّه عالم.

فإذا بطل هذا الشق تعيّن الشق الثاني، وهو أنّه يعلم بعلم يستحيل أن يكون هو نفسه»[1].

ثم يضيف: «لب البرهان هو: أنّ واقعية الصفة هي البينونة، فيجب أن يكون هناك ذات وعرض، ينتزع من اتصاف الأولى بالثاني عنوان العالم والقادر، فالعالم من له العلم، والقادر من له القدرة، لا من ذاته نفسها. فيجب أن يفترض ذات غير الوصف»[2].

طبيعي أنّ هناك وجوهاً أخرى استدل بها على مذهبه، بيدَ أنّ أقواها هو هذا الوجه.

---

= التي تُعدّ من أهمّ أسس النظرية ومرتكزاتها.

ففي ضوء هذه المقولة يمكن أن تحلّ هذه المشكلة بحيث يكون الموجود علماً وعالماً، وتكون الذات نفسها هي حقيقة العلم، دونما حاجة إلى أن يكون سبحانه عالم بعلم هو غير ذاته.

(١) اللمع، ص٣٠، نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص٨٨.

(٢) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، جعفر السبحاني، ج٢، ص٨٨.

## خلفية النظرية وأصداؤها

في البدء ينبغي أن يلاحظ أنّ هذا الرأي للأشعريّ لم يكن من عنده بل مضى فيه على تقليد الكلابية التي ذهبت إلى أنّ لله سبحانه صفات ذات كمالية قديمة زائدة على ذاته، حسبما يذكر القاضي عبد الجبار في «شرح الأصول الخمسة»، حيث يقول: «وعند الكلابية أنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ أزليّة، وأراد بالأزليّ القديم، إلاّ أنّه لما رأى المسلمين متّفقين على أنّه لا قديم مع الله تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ الأشعري، أطلق القول بأنّه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ قديمة؛ لوقاحته وقلّة مبالاته بالإسلام والمسلمين»[1].

في الحقيقة تحوّلت هذه النظرية التي تقمّصها الأشعري عن الكلابية إلى مذهب كلاميّ شامل لأهل السنّة قاطبةً بعد أن غابت المعتزلة والفرق الصغيرة الأخرى عن مسرح الحياة الإسلامية. وكأثر من آثار العنف المذهبي الناشئ عن دعم السلطة السياسية لهذا الاتجاه وذاك، راح هذا الاتجاه الكلامي يفرض رأيه على البقية بقوّة السلطة وإرهابها متوسّلاً بتفسيق ما عداه وتكفيره.

على سبيل المثال شهدتْ بغداد مطلع القرن الهجري الخامس تعميماً لهذه العقيدة في الصفات في كتاب صدَر بعنوان «الاعتقاد القادري» قرئ في الدواوين، وقد جاء فيه: «وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزليّ غير مستفاد، وهو السميع بسمع، والمبصر ببصر...، وإنّ كلام الله غير مخلوق، تكلّم به تكليماً فهو غير مخلوق بكلّ حال متلوّاً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً، ومن قال

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبّار المعتزلي، ص١٨٣، نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، ج٢، ص٩٠ ـ ٩١.

إنّه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر، حلال الدم بعد الاستتابة منه».

في الكتاب ذاته دُمغ الفقهاء والمحدّثون ممن لا يعتقد بمذهبهم هذا بالفسق والكفر، عندما جاء فيه نصاً: «إنّ هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفهم فقد فسق وكفر»[(١)]!

بمثل هذه العقلية القمعية التي يلتقي فيها الفقيه بالسلطان تثوي بذور سلطة القمع والتنكيل باسم الشرعية الدينية. والغريب أنّ ذلك يحصل في مسألة عقَدية لا مجال للتقليد فيها ولا للاتباع، بل هي من مسائل الفكر والنظر.

لقد سعى هذا الاتجاه أن يستدلّ على عقيدته هذه في الصفات بالظواهر القرآنية، مثل قوله سبحانه: ﴿**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾[(٢)]، وقوله: ﴿**وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَى وَلا تَضَعُ إلاَّ بِعِلْمِهِ**﴾[(٣)]، وقوله: ﴿**ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ**﴾[(٤)]. حيث انتهجوا في استدلالهم نهجاً حرفياً محضاً لا يحمل أثراً للبحث العقلي.

في إطار هذا النهج تغدو النتيجة أنَّ ذا القوّة هو ذات ثبتت لها القوة، وبحسب الظواهر ذاتها تصير الذات الإلهية ذاتاً لها علم ولها قدرة، وكلاهما يغايران ذاته، وإلاّ لو كانا عين ذاته لما صحَّ التعبير بقوله: ﴿**أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ**﴾، وقوله: ﴿**وَلاَ تَضَعُ إلاَّ بِعِلْمِهِ**﴾ وهكذا إلى سائر الآيات.

---

(١) نقل ذلك الشيخ جعفر سبحاني عن ثلاثة مصادر مهمّة، هي: المنتظم، ص١٩٥ ـ ١٩٦ البداية والنهاية لابن كثير، ج١٢، ص٦ ـ ٧؛ هامش تاريخ ابن الأثير، ج٧، ص٢٩٩ ـ ٣٠٢ طبعة دار الكتاب العربي. ينظر: بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص٩١.

(٢) النساء: ١٦٦.

(٣) فاطر: ١١.

(٤) الذاريات: ٥٨.

والذي يثير الدهشة أنّ هذه العقلية النصوصية لا تهيمن على الاتجاه الحديثي وحده بل تتخطاه لتلقي بظلالها حتّى على اتّجاه عقليّ كالمعتزلة، فمع أنّ المنهج العامّ يبدو عقلياً لدى المعتزلة، إلاّ أنّ عمليات التفكيك والتحليل سرعان ما تكشف عن الخلفية النصوصية الثاوية وراء صور الاستدلال العقلي، وهي تُحكم قبضتها على العقول، وتوجّهها كيفما تشاء، كما يبدو جلياً في بعض آراء المعتزلة وبحوثها.

## المناقشة

وتمر عبر المستويات التالية:

**١ ـ** انطلق الاتجاه الفلسفي قديماً وحاضراً في مناقشة الموقف الأشعري، من صميم السؤال التالي: لا يعدو أمر المعاني الأزلية التي ذُكرت أحد حالين:

**الأول**: أن تكون واجبة بذاتها.

**الثاني**: أن تكون ممكنة.

إذا كانت واجبة، يلزم منه تعدّد القدماء، وأدلّة وحدانية الواجب ـ التي تقدّمت في التوحيد الذاتي ـ تبطل هذا الاتجاه.

عند هذه النقطة نصل إلى إشارة مهمّة. فعندما يقال: إنّ الأشاعرة يقولون بالقدماء الثمانية (الذات زائداً صفات الذات) فهم لا يقولون بذلك ابتداء ولا يبغونه، إنّما يأتي ذلك من باب الإلزام، وكنتيجة منطقية لموقفهم من الصفات. فمثل ذلك الموقف يملي عليهم ضرورة الالتزام بقدم الذات والصفات معاً (القدماء الثمانية).

هذا بشأن الحالة الأولى، أمّا إذا التزموا بالحالة الثانية وقالوا إنّ المعاني الأزلية ممكنة، فلا يخلو ذلك من احتمالين:

**الأوّل**: أنّها هي التي أوجدت نفسها، وهذا محال.

**الثاني**: أنّ الغير هو الذي أوجدها.

والغير هذا اثنان لا ثالث لهما: إمّا نفس واجب الوجود المتّصف بها، وإمّا غير واجب الوجود. فإذا كان الأوّل، فيلزم من ذلك أن يكون فاقد الشيء معطياً له، ومعطي الشيء فاقداً له، وهذا محال.

أمّا إذا كان الذي أوجدها غيره، فإنّ كلّ ما بالغير لابدّ أن ينتهي إلى واجب بالذات؛ لاستحالة التسلسل إلى ما لا نهاية.

إذن، لابدّ أن تنتهي هذه الصفات الممكنة القديمة إلى موجود واجب الوجود هو غير الواجب المتّصف بها!

طبيعي بالإمكان مسايرة هذه الصيغة من الاستدلال بإثارة هذا الإشكال: من أين جاء ذاك الواجب الوجود بهذه الصفات؟ ليفضي الأمر إلى التسلسل. لكن حتّى مع عدم إثارة الإشكال، فإنّ الحصيلة التي ينتهي إليها المنطق الأشعري هي لزوم تعدّد الواجب، حيث يكون هناك واجبان أحدهما فاقد لهذه الصفات، والثاني هو الذي أوجدها فيه.

وهذا ما أبطلته أدلّة وحدانية الواجب سبحانه.

**٢** ـ لو كانت هذه الصفات زائدة على الذات لكانت الذات متناهية، لأنّها تكون مركبة من وجدان وفقدان، وهذا أردأ أنواع التركيب بحسب تعبير الحكيم السبزواري.

وقد يكون التركيب بين أمرين وجوديين، أمّا التركيب بين الوجدان والفقدان فهو تركيب بين أمر وجوديّ وآخر عدميّ. ومثاله في الصفات أن يقال بأنّ الذات خالية من العلم لأن الصفة زائدة على الذات، وعليه فإنّ الذات فاقدة لهذا الكمال، ومن ثمَّ فهي مؤلّفة من وجدان كمال وفقدان آخر.

لقد ثبت بطلان ذلك في مبحث التوحيد الذاتي عندما اتّضح أنّ وحدة الواجب سبحانه وحدة غير عددية، إنّما هي وحدة أحدية قهّارة غير متناهية،

والقول بأنّ الصفات ليست عين الذات يستلزم تناهي الذات، لأنّ الغيرية لا تتحقّق إلاّ إذا انتهت الذات، أمّا إذا كانت الذات غير متناهية فلا مجال للغير.

وبذلك فإنّ القول بزيادة الصفات الذاتية لا يتّسق إلاّ مع مبدأ الوحدة العددية، أمّا مع مبدأ الوحدة الأحدية الحقّة فيكون هذا الكلام سالباً بانتفاء الموضوع.

إلى هذا المعنى يشير السيد الطباطبائي في مناقشته هذا القول، إذ يقول: «لازمه فقدان الواجب في ذاته صفات الكمال. وقد تقدّم أنّه صرف الوجود الذي لا يفقد شيئاً من الكمال الوجودي»[1].

**٣ ـ** ومن الأدلّة التي تُساق لإبطال النظرية الأشعرية ما جاء عن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. وهذا الدليل وإن كان يصنَّف في الأدلّة النقلية إلاّ أنّه مليء بالمضامين العقلية، ومن ثمّ فمحتواه عقليّ قد صُبّ في إطار النقل.

فبعد أن يشير الإمام عليه السلام إلى: **أنّ من كمال الإخلاص لله سبحانه نفي الصفات الزائدة على ذاته؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة**، يعود ليقول: «**فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومَن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدَّه فقد عدَّه**»[2].

وفي خطبة أخرى يقول عليه السلام: «**من وصفَه فقد حدّه، ومن حدَّه فقد عدّه، ومن عدَّه فقد أبطل أزله**»[3].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٦.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٢، ص٢١٢.

## ٦ ـ الإمامية ونظرية عينية الصفات للذات

اتّضح ممّا مرّ أنّ الله سبحانه متّصف بصفات ذاتية اختلفت فيها الأقوال، منها ما ذهب إلى أنّ هذه الصفات حادثة، ومنها أنّها قديمة. لكن لما ثبت أنّه يستحيل لهذه الصفات أن تكون زائدة على الذات، إذن فلابدَّ أن تكون عين الذات. وهذه هي نظرية الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

والسؤال الآن من شقّين، الأوّل: ما هي أبعاد هذه النظرية؟ الثاني: ما هي طبيعة البرهان الذي تستدلّ به على ما تدّعيه؟

بشأن الشقّ الأوّل تدّعي النظرية الإمامية ـ بعد أن تثبت الصفات الذاتية ـ أنّ الذات مملوءة بهذه الصفات، كما أنّها تذهب إلى أنّ الصفات ليست زائدة على الذات. في هذا الضوء تنطوي النظرية الإمامية على ركنين:

**الأوّل**: أنّ الصفات موجودة في الذات، والذات مالكة لهذه الصفات وتتّسم بها.

**الثاني**: أنّ هذه الصفات ليست زائدة على الذات.

ولذلك سمّيت نظرية الإمامية بنظرية عينية الصفات للذات.

من الواضح أنّ هذه النظرية تواجه في متبنّياتها الموقفين المعتزلي والأشعري معاً. ففي مقابل نظرية نيابة الذات التي تبنّاها المعتزلة أو فريق منهم، أعلنت الإمامية نظرية امتلاء الذات بالصفات. وفي مقابل نظرية الأشاعرة فيما ذهبت إليه من أنّ الصفات زائدة على الذات، نادت الإمامية بعينية الصفات للذات وأنّها ليست زائدة عليها.

لكن ليس المهمّ المدّعيات وما يرفعه أيّ اتجاه من متبنّيات، وإنّما طبيعة الأدلّة التي يقيمها على صحة موقفه ومتبنّياته. والنظرية الإمامية في الصفات ترجع إلى مجموعة من الأدلة العقلية والنقلية، يمكن الإشارة إليها كما يلي:

## أوّلاً: الدليل العقلي

يبتني هذا الدليل بكليّاته إلى ما مرّت الإشارة إليه في بحث التوحيد الواحدي والأحدي. فقد ثبت في التوحيد الأحدي أنّ الذات الإلهية بسيطة، وهي مشتملة على كلّ كمال وجمال، أمّا إذا أخذنا بنظرية المعتزلة فيلزم من ذلك أن يكون الحقّ سبحانه مركّباً من وجدان كمال وفقدان كمال آخر، خلافاً لما تمَّ إثباته.

وإذا أخذنا بنظرية الأشاعرة فيلزم من ذلك نفي التوحيد الواحدي ويفضي إلى التعدّد، وهذا خلاف ما ثبت في التوحيد الواحدي من أنّ الله سبحانه واحد لا ثاني له.

بهذا يظهر أنّ واحدة من ثمار إثبات التوحيد الذاتي ببعديه الواحدي الذي يفيد إثبات الوحدة غير العددية، والأحدي الذي يفيد إثبات بساطة الذات، تتجلّى في التوحيد الصفاتي.

فبعد أن ثبت أنّ الله سبحانه بسيط حقيقةً، وواحد حقيقةً، وأن وحدته غير عددية، سيثبت أنّه لابدّ أن يكون واجداً لكلّ صفة كمال في مقام الذات لئلاّ يكون مركّباً من وجدان وفقدان، ولابدَّ أن تكون هذه الصفات عين الذات حتّى لا يلزم أن تكون الوحدة وحدة عددية. بهذا يرجع البرهان العقلي إلى ما تقدّم في التوحيد الذاتي ببعديه الأحدي والواحدي.

## ثانياً: الدليل النقلي

بادئ بدء يشار إلى أنّ الآيات والروايات مشحونة بذكر الصفات الإلهية، فالقرآن الكريم يصف الله سبحانه بالحياة والقيومية والقدرة والعلم والسمع والبصر، كما هو الحال ـ مثلاً ـ في قوله تعالى: ﴿**اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ**

**الْقَيُّومُ﴾**[١]. وفي ذلك ما يكفي لنفي نظرية المعتزلة التي تذهب إلى خلوّ الذات من الصفات وقيامها مقامها.

أمّا بشأن إثبات أنّ هذه الصفات هي عين الذات بإزاء ما تذهب إليه الأشاعرة من أنّها زائدة عليها، فبين أيدينا وفرة في الأدلّة النقلية، نقتصر على بعضها، كما يلي:

**١ ــ** عن هشام بن سالم، «قال: **دخلت على أبي عبدالله عليه السلام فقال لي: أتنعتُ ربّك؟** فقلت: نعم. قال: **هات.** فقلت: هو السميع البصير. قال: **هذه صفة يشترك فيها المخلوقون.** قلت: فكيف تنعته؟ فقال: **هو نور لا ظلمة فيه، وحياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وحقّ لا باطل فيه.** فخرجت من عنده وأنا أعلم الناس بالتوحيد»[٢].

**٢ ــ** سُئل أبو عبدالله عليه السلام عن التوحيد، فقال: «**هو عزّ وجل مثبت موجود، لا مبطل ولا معدود، ولا في شيء من صفة المخلوقين، وله عزّ وجلّ نعوت وصفات، فالصفات له، وأسماؤها جارية على المخلوقين مثل السميع والبصير والرؤوف والرحيم وأشباه ذلك، والنعوت نعوت الذات لا تليق إلاّ بالله تبارك وتعالى، والله نور لا ظلام فيه، وحيّ لا موت له، وعالم لا جهل فيه، وصمد لا مدخل فيه، ربّنا نوريّ الذات، حيّ الذات، عالم الذات، صمديّ الذات**»[٣].

من الواضح أنّ صيغة التعبير في الرواية الشريفة تستهدف الردّ على الاتجاهات التي تزعم أنّ الله عالم ولكن لا بذاته، بل عالم بعلم، وأنّه قادر لا

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) التوحيد، الصدوق، مصدر سابق، الحديث رقم ١٤، ص١٤٦.

(٣) المصدر السابق، الحديث رقم ٤، ص١٤٠.

بذاته بل بالقدرة، وحيّ لا بذاته بل بالحياة وهكذا.

تدلّ الرواية صراحة على أنّه سبحانه عالم وحيّ بذاته لا بشيء مزيد عليها.

**٣ ـ** من الروايات الواضحة التي تشير إلى ذاتية الصفات ما عن حماد بن عيسى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: **أنّى يكون يعلم ولا معلوم؟** قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: **أنّى يكون ذلك ولا مسموع؟** قلت: فلم يزل يبصر؟ قال: **أنّى يكون ذلك ولا مبصر؟** ثم قال عليه السلام: «**لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذاتٌ علاّمة سميعة بصيرة**»[١].

تنطوي النصوص الكريمة هذه على عناصر مشتركة ثلاثة، هي:

**الأوّل:** أنّ الله سبحانه يتصف بهذه الصفات حقيقة، على عكس ما تذهب إليه المعتزلة في أنّ الذات تقوم مقام الصفات.

**الثاني:** أنّ الصفات هذه هي جميعاً عين الذات لا أنّها زائدة عليها. فالرواية الثالثة تتحدّث صراحة أنّ العلم ذاته، وكذلك السمع والبصر، لا أنّه عالم بعلم هو غير ذاته.

أمّا الروايتان الأولى والثانية فهما واضحتان فيما ينصّان عليه من أنّه سبحانه حياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه، وذلك بخلاف ما لو كان عالماً بعلم، فلن تكون الذات عندئذ علماً، لأنّ العلم زائد عليها، فيلزم منه أن تكون الذات جاهلة وصارت عالمة بالعلم، كما هو مألوف لدى البشر.

فذاتي أنا جاهلة، وبالعلم تصير عالمة. ولو كان الأمر كذلك بالنسبة لله، لما صح تعبير الحديث «**علم لا جهل فيه**».

فالعلم إذن موجود في الذات لا أنّه زائد عليها، كما يذهب لذلك الأشاعرة.

---

(١) التوحيد، مصدر سابق، الحديث رقم ٢، ص١٣٩.

**الثالث:** أنّ إثبات الصفات الذاتية المتعدّدة للذات لا يعني أنّ جزءاً من الذات علم، وجزءاً منه قدرة، وجزءاً حياة، وجزءاً سمع، وجزءاً بصر. ولو كان الأمر كذلك لما صحّ فيها ما جاء في الحديث الشريف من أنّه سبحانه: «**علم لا جهل فيه**» و«**حياة لا موت فيها**». فحيث يصار إلى نظرية التجزئة والتبعيض والتحيث، يكون الجزء من الذات التي تنطوي على العلم لا جهل فيه، أمّا الجزء الذي فيه قدرة فلا علم فيه.

هذا مضافاً إلى ما يفضي إليه هذا المنطق في الصفات من بروز مشكلة التركيب، وهو يتعارض مع ما تمّ إثباته ـ في التوحيد الأحدي ـ من بساطة الذات.

فما تريد الأحاديث الشريفة إثباته هو أنّ علمه عين قدرته، وأنّ قدرته عين علمه، لا أنّ حيثية منه علم، وأخرى منه قدرة وهكذا سائر الصفات. فكلما أُخذت الذات، وأنى نظرت إليها فهي علم وقدرة وحياة وسمع وبصر بدون تحيّثات. وهذا هو معنى عينية الصفات للذات الإلهية المقدّسة، كما ستشير إليه بقية النصوص الروائية الكريمة.

٤ ـ ثَمَّ في «الأصول من الكافي» رواية تبيّن هذا المعنى بجلاء. فعن الإمام أبي جعفر الباقرعليه السلام أنّه قال في صفة القديم: «**إنّه واحد صمد أحديّ المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة**» وعندئذ يسأله الراوي: جعلت فداك! يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع، فقال: «**كذبوا وألحدوا وشبّهوا ـ تعالى الله عن ذلك ـ إنّه سميع بصير، يسمع بما يبصر، ويبصر بما يسمع**»[١].

فهذه التحيّثات وتقسيم الصفات إلى عالم، قادر، سميع، بصير وغير ذلك

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨.

تعكس رؤيتنا، وإلاّ فليس بالذات المقدّسة تركيب، بل هو سبحانه بسيط محض، وبتعبير الإمام عليه السلام: «**أحدي المعنى ليس بمعاني كثيرة مختلفة**».

**٥ ـ** في رواية أخرى هي أوضح من سابقتها في الدلالة على المطلوب، جاء عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبدالله الصادق عليه السلام إذ قال له: «أتقول: إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبدالله عليه السلام: «**هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه، ويبصر بنفسه، وليس قولي: إنّه سميع بنفسه أنّه شيء والنفس شيء آخر، ولكنّي أردت عبارة عن نفسي إذ كنت مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنت سائلاً، فأقول: يسمع بكله، لا أنّ كلّه له بعض لأنّ الكلّ لنا بعض، ولكن أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك كلّه إلاّ أنّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف معنى**»[1].

يعكس حديث الإمام عليه السلام دلالة واضحة على عينية الذات للصفات، وعدم تحيّث الصفات في الذات، بلغة مذهلة في دقّتها، تكشف حذر الإمام من أن يتبادر أيّ التباس إلى ذهن السامع.

فهو عليه السلام إذ يصف الله بالسمع سرعان ما ينفي أن يكون ذلك من خلال آلة، بل سميع بذاته بصير بها، بعكس الإنسان الذي يُبصر بآلة ويسمع بأخرى، ومن ثمّ لا يستطيع أن يبصر بما يسمع أو يسمع بما يبصر.

وإذ يقول الإمام عليه السلام: إنّ الله يسمع بنفسه ويبصر بنفسه، سرعان ما يلفت نظر السامع إلى أنّ هذا القول لا يعني أنّه سبحانه شيء ونفسه شيء آخر، بل عبّر عن المعنى بهذا التعبير للإفهام ولأنّ اللغة لا تتحمّل أكثر من ذلك.

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨ ـ ١٠٩.

وعندما يذكر الإمام عليه السلام أنّ الله سبحانه «**يسمع بكلّه**» سرعان ما يعود لينفي عن ذهن السامع ما قد يتبادر إليه من تجزئة وتبعيض.

٦ ـ في ضوء ما مرّ من وفرة في التركيز على عينيّة الصفات للذات وعدم تغايرهما، تؤكّد الروايات الشريفة أنّ الانزلاق إلى مقولة زيادة الصفات على الذات هو ضرب من الشرك، لا يجتمع مع الولاية الصحيحة لأهل البيت عليهم السلام، لأنّ الولاية لهؤلاء الأطهار تبدأ من الفهم التوحيدي السليم.

بهذا الشأن جاء عن أبان بن عثمان الأحمر، قوله: «قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام: أخبرني عن الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً؟ قال: نعم. فقلت له: إنّ رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت، يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع، وبصيراً ببصر، وعليماً بعلم، وقادر بقدرة».

في هذا الجزء من الحديث إشارة إلى نظرية الأشاعرة وما تذهب إليه من أنّ الله عليم لا بذاته بل عليم بعلم، تماماً كالجدار المتّصف بالخضرة مثلاً، فهو بذاته ليس أخضر، وإنّما صار كذلك بعروض اللون الأخضر عليه، وهكذا بالنسبة إلى الله سبحانه فهو ليس عالماً بذاته، بل عالماً بعلم.

واجه الإمام جعفر بن محمد الصادق هذا المنطق الذي عبَّر عنه الراوي ونسبه إلى من انتحل ولاية أهل البيت بغضب، موضحاً ما ينطوي عليه هذا القول من مخاطر على العقيدة والولاء على حدٍّ سواء، حيث نقرأ في تتمّة الرواية الشريفة: «فغضب عليه السلام ثم قال: **من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء. إنّ الله تبارك وتعالى ذاتٌ علاّمة سميعة بصيرة قادرة**»[1].

---

(١) التوحيد، مصدر سابق، الحديث رقم ٨، ص١٤٣ ـ ١٤٤.

في الحديث إشارة لطيفة إلى الترابط بين التوحيد والولاية، وأنّ المناشئ العميقة للولاء تبدأ من الفهم السليم للتوحيد، حيث تكمن في التوحيد الحلقة التأسيسية الأولى لولاية أهل البيت عليهم السلام.

## ٧ـ حقيقة الذات وتعدّد المفاهيم

إذ ثبت واضحاً ممّا مرَّ من أدلّة عقلية ونقلية أنّ الصفات عين الذات من جهة، ومن جهة أخرى أنّ كلّ صفة ليست متحيّزة في جزء من الذات بل هي الذات كلّها، فلماذا إذن نفهم هذا الواحد الحقيقي البسيط (الذات) بمجموعة مختلفة من المفاهيم؟ تعود المسألة إلى الإنسان ذاته وإلى تركيبة جهازه الإدراكي على وجه التحديد. فإذ يعجز عن إدراك هذه الحقيقة على ما هي عليه، يعود لينظر إليها بحسب حاجاته التي يحتاج إليها، حيث يضع لكلّ حاجة اسماً أو صفة، فهو سبحانه إذ يرفع عجزي أُسمّيه قديراً، وإذ يرفع جهلي أطلق عليه عالماً، وإلاّ فإنّ الذي يرفع العجز والجهل والحاجة هو أحديّ المعنى، بسيط الحقيقة، إنّما اختلاف حاجاتي هو الذي يدفعني إلى أنّ أسمّيه بأسماء متعدّدة.

إلى هذا المعنى يشير السيد الطباطبائي بقوله: «ثم إنّ الشيء الذي هو موجود، إذا كان ممّا لوجوده بقاء ما فإنّ بين يديه ما يديم به بقاءه ويرفع به جهات نقصه وحاجته، إذا اعتبر في نفسه انتزع منه أنّه رزق يرتزق به»[1].

على هذا الأساس يجيء التعدّد المفهومي من جهة القابل لا من جهة الفاعل بحسب التعبير الفلسفي، وإلاّ فإنّ الله سبحانه أحديّ المعنى كما يقول الإمام عليه السلام.

على أنّ هناك تعليلاً آخر يتخطّى هذه الرؤية إلى ما هو أدقّ منها يرتبط

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٨.

بالجهاز الإدراكي للإنسان. فالعقل الإنساني لم يركَّب بحيث يستطيع أن يدرك حقيقة من هذا القبيل، ومن دأب العقل أن يجزّئ أية حقيقة يواجهها من أجل أن يستوعبها. يضرب الشيخ مرتضى مطهَّري مثالاً للحالة من طبيعة تعاطي الإنسان مع الطعام، فقد يحتاج الإنسان إلى تناول نصف كيلوغرام من الطعام، بيدَ أنّه لا يستطيع تناول هذه الكمية دفعة واحدة بحسب التركيب الذي عليه جهازه الهضمي، لذلك يقوم بسدّ حاجاته لذلك الطعام لقمة لقمة نزولاً عند ضرورات جهازه الهضمي.

كذلك الحال مع الحقائق الكبرى التي لا يستطيع الذهن الإنساني أن يستوعبها دفعة واحدة، فيبدأ بتجزئتها إلى وحدات مفهومية بأدواته الإدراكية، وهذه التجزئة ترتبط بالإنسان نفسه لا بالحقيقة ذاتها، وإلاّ ليس في الواقع الحقيقي الخارجي إلاّ شيء واحد.

## معالجة شبهة

قد يسعى بعضٌ للاستدلال على صحّة الموقفين المعتزلي والأشعري من الصفات بنصّ أوّل خطبة من خطب الإمام أمير المؤمنين عليهم السلام في نهج البلاغة. فالمعتزلي ربما جعل من قول الإمام «**كمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**» ذريعة لما يذهب إليه من خلوّ الذات من الصفات. وربما صحّح الأشاعرة موقفهم النظري بقول الإمام في الخطبة ذاتها: «**لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة**» لما يفيد نظريتهم في المغايرة.

والسؤال: كيف نتعاطى مع هذا النصّ العلويّ لما يفضي إلى تجاوز الإشكالية بطرفيها؟

في الحقيقة لا يمكن أن يكون نصّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام دليلاً على

ما تدّعيه المعتزلة ولا الأشاعرة، وذلك لما يلي من نقاط:

**١ ـ** لا ينبغي التعاطي مع نصوص الإمام في «نهج البلاغة» إلاّ في إطار كونها وحدة موضوعية متكاملة، بل لا ينبغي التعامل مع نصوص «نهج البلاغة» بمعزل عن بقية نصوص الإمام في المصادر الأخرى، ومن ثمّ ليس من الصحيح الاكتفاء بهذا المقطع من «النهج» للكشف عن الاتجاه النظري لموقف الإمام من الصفات، بل لابد من تتبّع النصوص الأخرى وتكوين الرؤية من خلال ذلك.

**٢ ـ** حين العودة إلى الخطبة الأولى ذاتها وتفحّص ما سبق هذه الفقرة وما تلاها نلحظ أنّ الإمام ليس بصدد بيان نظرية المعتزلة أو نظرية الأشاعرة؛ يقول عليه السلام في الفقرة ذات العلاقة: «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»، والسؤال: ما هو المراد بالإخلاص هنا؟ يطلَق الإخلاص مرّة ويراد منه ما يرتبط بتطهير النيّة وتخليصها من الرياء وغيره في الجانب العبادي والعملي من الطاعات، ويطلق تارة أخرى ويراد منه أن يكون الإنسان مخلصاً على المستوى النظري العقَدي.

من الواضح أنّ الإخلاص في نصّ الإمام لا يرتبط بالبعد العملي للإنسان، بل بالجانب العقَدي منه.

في هذا الضوء يتمثّل الإخلاص التوحيدي بنفي الغير عن الله، حتى لو كان الغير صفة زائدة على الذات، لأنّ الإيمان بها يلزم الشرك؛ لما يفضي إليه من الوحدة العددية التي تقبل الغير، بعكس الوحدة الحقّة الحقيقية.

وما يقصده الإمام عليه السلام بالإخلاص أنّ توحيد الله سبحانه هو نحو توحيد لا يقبل الغير وإن كان ذلك الغير صفة له.

على هذا الأساس يكون معنى «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**»،

نفي الصفات الزائدة، وإلاّ لو كانت الصفات عين الذات لما كانت غيره، وبذلك يتحقق الإخلاص في التوحيد الذي يعني نفي الغير.

بهذا يتحوّل نصّ الإمام أمير المؤمنين إلى دالّة واضحة على ردّ نظرية الأشاعرة التي تذهب إلى أنّ الصفات زائدة على الذات. والقرينة التي تؤيّد ذلك وترجّحه هي قول الإمام في تتمّة الخطبة: «**فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه**»[١] وفي خطبة أخرى: «**ومن عدّه فقد أبطل أزله**»[٢].

من الواضح أنّ الصفة إذا كانت عين الموصوف (عين الذات) فلا يسوغ كلام الإمام «**فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه**» إنّما يحصل الاقتران إذا كانت الصفة غير الموصوف زائدة على الذات.

ومن ثمّ يتّضح أنّ الإمام لم يكن بصدد نفي مطلق الصفات كما تذهب إليه المعتزلة، كما أنّه ليس بشأن إثبات أنّ الصفة زائدة على الذات كما يقول الأشاعرة.

يقول صدر الدين الشيرازي في هذا المجال: «قوله عليه السلام (**وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**) أراد به نفي الصفات التي وجودها غير وجود الذات، وإلا فذاته بذاته مصداق لجميع النعوت الكمالية والأوصاف الإلهية، من دون قيام أمر زائد بذاته تعالى فُرِضَ أنّه صفة كمالية له، فعلمه وقدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره كلّها موجودة بوجود ذاته الأحدية»[٣].

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص٣٩ ـ ٤٠.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٥٢، ص٢١٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص١٤٠.

ثم يضيف: «قوله عليه السلام (**لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة**) إشارة إلى برهان نفي الصفات العارضة، سواء فرضت قديمة كما يقوله الأشاعرة أو حادثة كما يقول الكرامية»[١].

٣ ـ ثمَّ إنّ الإمام علياً عليه السلام نفسه يؤمن أنّ الله سبحانه يتصف بصفات كما تدلّ على ذلك بوفرة نصوص «نهج البلاغة». ففي الخطبة الأولى ذاتها يقول الإمام: «**الذي ليس لصفته حدٌّ محدود، ولا نعت موجود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود**»[٢].

هذه الصفات ليست زائدة على ذاته، وإلاّ لو كانت كذلك فستفضي إلى القرن والتثنية والتجزئة والحدّ والعدّ وإبطال الأزل كما تفيد نصوصه عليه السلام.

أمّا قوله عليه السلام في خطبة أخرى: «**لم يُطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[٣] فهو فضلاً على إثباته الصفات، يرسم طريقاً متوازناً بين المعرفة الممكنة والمستحيلة، إذ المستحيلة هي التي ترتبط بمعرفة كنه الصفة، وهذا لا يكون لأنّ الصفة عين الذات، والمعرفة ما دون ذلك ممكنة.

وفي ثنايا «النهج» ثَمَّ كثير من النعوت أطلقها الإمام في خطب متعدّدة يصف بها الله سبحانه بصفات ثبوتية، منها قوله عليه السلام: «**عالمٌ إذ لا معلوم، وربٌّ إذ لا مربوب، وقادرٌ إذ لا مقدور**»[٤]. وقوله: «**حيٌّ لا يموت**»[٥]. وكذلك

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص١٤٠.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص٣٩.

(٣) المصدر السابق، الخطبة رقم ٤٩، ص٨٨.

(٤) المصدر السابق، الخطبة رقم ١٥٢، ص٢١٢.

(٥) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٣٤، ص١٩٣.

قوله عليه السلام في خطبة أخرى: «**من تكلّم سمع نطقه، ومَن سكت علم سرّه، ومن عاش فعليه رزقه**»[١] وغير ذلك كثير.

## ٨ـ إشكالية التشبيه

إذا أخذنا «الابستمولوجيا» بالمعنى الذي يشير إلى تأريخ الأفكار وفلسفتها، والمناشئ النفسية من وراء انبثاقها[٢]، فسيقودنا التحليل إلى أنّ التشبيه كان في طليعة أبرز المشكلات التي جرّت الأشاعرة إلى رأيهم في المغايرة، وبالتالي زيادة الصفات على الذات. فعندما رأى هؤلاء أنّ القرآن يصف الله سبحانه أنّه قادر، حيّ، عالم، سميع، بصير ونحو ذلك توهّموا أنّه لابدّ من حمل المصداق على ما هو كائن عند الإنسان. فعندما نقول عليّ عالم، تكون الذات شيء والعلم شيء آخر، وقد طبقوا الحالة بحذافيرها على الحقّ سبحانه فيما ذهبوا إليه من أنّ ذاته شيء والعلم شيء آخر، مع أنّه لم يقم برهان عقليّ على ذلك، بل قد قام البرهان على خلافه تماماً.

مرّة أخرى تتبيّن الأهمّية الكبيرة التي تحظى بها قاعدة إخراج الحقّ سبحانه عن حدَّي التشبيه والتعطيل، التي سيأتي الحديث عنها تفصيلاً في البحث القادم الذي يتناول عدداً من التحديدات المنهجية في معرفة الصفات.

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة رقم ١٠٩، ص١٥٨.

(٢) ترادف الابستمولوجيا في الإنجليزية نظرية المعرفة، بيدَ أن المصطلح يكتسب في الثقافة الفرنسية منحىً آخر يساوق فلسفة العلوم وتاريخها الفلسفي، بينما يوسّع بعضهم معناه ويطلقه على سايكولوجية العلوم أو المناشئ ذات الطابع الذاتي التي تكمن وراء انبثاقها. ينظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا: ج١، ص٣٣؛ درس الابيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة، عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٨٦: ص٩٨.

## ٩ـ تعدّد المفهوم ووحدة المصداق

استقرّت نظرية الإمامية عند مبدأ «الصفات عين الذات» وأنّ كلّ صفة هي عين الأخرى، مما قد يوحي باختلاط المفاهيم فيما بينها مع أنّها متميّزة بالأساس في الحقيقة.

يعود منشأ هذا الإشكال إلى عدم التمييز بين المفهوم والمصداق الخارجي. فعندما يقال إنّ الصفات عين الذات وإنّ كلّ صفة عين الأخرى، فذلك لا يعني أنّ المفاهيم بعضها عين بعض. فعلى مستوى المفاهيم يميّز الذهن جيّداً في المعاني التي يستوحيها بين الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر، فكلّ واحد من هذه هو غير الآخر على مستوى المفاهيم، ومن ثمّ تبقى المفاهيم محافظة على ثغورها وتعددها.

إنّ الذهن الإنساني يفهم من مقولتي: «الله عالم» و«الله سميع» معنيين لا معنىً واحداً، بعكس ما يفهمه من كلمتي «بشر» و«إنسان» إذ لا يتبادر إلى ذهنه غير معنىً واحد لترادف اللفظين.

لكن السؤال: هل هذه المفاهيم المختلفة والمعاني المتكثرة في الذهن، تحكي عن حقائق متعددة في الواقع الخارجي، أم عن حقيقة واحدة؟ لا ريب أنّها تحكي حقيقة واحدة هي الله سبحانه.

على سبيل المثال، لو افترض الإنسان أنّ أمامه ناراً، وعبّر عنها بأنّها حارة ومضيئة، فإنّ الحرارة والنور مفهومان اثنان، فالحرارة غير النور، إذ قد يكون الشيء حارّاً ولا يكون نيّراً، وقد يكون نيّراً ولا يكون حارّاً، ولكن هل يعبّر هذان المفهومان عن حقيقة واحدة في الخارج أم حقيقتين؟ ليس أمام الإنسان إلاّالنار، وهي حقيقة خارجية واحدة انتزع منها الذهن مفهومين. وإلاّ فليس معنى التعدّد المفهومي أنّ بعضاً من النار مضيء غير حارّ، وبعضاً منها حارّ

غير مضيء، بل المصداق واحد.

في مثال آخر: أجد نفسي أنا كاتب السطور مخلوقاً لله ومعلوماً له سبحانه، و«مخلوق» و«معلوم» مفهومان، ولكن أيعني ذلك مصداقاً أن نصفي معلومٌ ونصفي الآخر مخلوقٌ، أم يعني أنّني بكلّي مخلوق ومعلوم في آن.

إذن: يمكن أن يكون المصداق واحداً لكن المفهوم متعدّد، وهذه هي نظرية الإمامية فيما تذهب إليه في الصفات من أنّها جميعاً عين الذات، وهي جميعاً بعضها عين بعض في الواقع الخارجي، مع تمايزها مفهوماً.

فمنشأ الإشكالية هو الخلط بين المفهوم والمصداق، على أنّ اللغة والعرف ينفيان الترادف بين مفاهيم الصفات.

هذا هو مغزى ما ذهب إليه السيد الطباطبائي بقوله: «وأمّا ما قيل من كون هذه الصفات عين الذات وهي مترادفة بمعنى واحد، فكأنّه من اشتباه المفهوم بالمصداق. فالذي يثبته البرهان أنّ مصداقها واحد، وأمّا المفاهيم فمتغايرة لا تتّحد أصلاً. على أنّ اللغة والعرف يكذبان الترادف»[(١)].

على هامش هذه النقطة نصل إلى ما ذكره الأشعري في «الإبانة»[(٢)] من أنّه يلزم من كون علم الله هو الله أن يصحّ أن نقول: يا علم الله اغفر لي وارحمني. والمناط في تصحيح ذلك هو اللغة، لكن ما المحذور من صحّته علمياً؟ فحيث يكون علمه عين ذاته فيمكن أن يسمّى علماً. لذلك رأينا الإمام عليه السلام يقول في الروايات التي ذكرناها «**حياة لا موت فيه، وعلم لا جهل فيه**» ولم يقل حيّ أو عالم؛ ما يدلّل على صحّته علمياً، مع أنّ المناط في استخدامه باللغة العامّة يعود إلى مقاييس اللغة وما جاء عن الشريعة من آداب.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٧.

(٢) الإبانة، ص١٠٨، نقلاً من: بحوث في الملل والنحل، جعفر السبحاني، ج٢، ص٨٧.

## الخلاصة

١ ـ المتحصّل من بحث التوحيد الصفاتي أن يؤمن الإنسان بأنّ الله سبحانه مشتمل على جميع صفات الكمال والجمال، وأنّ هذه الصفات هي عين الذات. وفي المقابل فإنَّ القول بزيادة الصفات على الذات هو ضرب من الشرك الصفاتي.

وبه يتضح أنّ للشرك مراتب كما للتوحيد تماماً، تأتي بإزاء مراتب التوحيد. وبذلك فإنّ من الشرك ما هو ذاتيّ، ومنه ما هو صفاتيّ، وما هو أفعاليّ.

٢ ـ من بين العديد من النظريات التي احتضنها فكر المسلمين في الصفات اهتم البحث بأبرزها عبر تحليل ومناقشة نظرية المعتزلة في نيابة الذات، والكرّامية في حدوث الصفات، ونظرية الأشاعرة في قِدم الصفات وأنّها زائدة على الذات، ثم ختم بنظرية الشيعة الإمامية الاثني عشرية التي تعرف بعينية الصفات للذات.

٣ ـ يأتي الاختيار النظري الذي رست عليه الشيعة الإمامية في الصفات كنتيجة منطقية لما أسَّست له في التوحيد الذاتي. فبعد أن ثبت أنّ الله بسيط الحقيقة (التوحيد الأحدي)، وواحد حقيقة، وحدته غير عددية (التوحيد الواحدي) فلابدَّ أن يكون واجداً لكلّ صفة في مقام الذات حتى لا يكون مركباً من وجدان وفقدان، ولابدَّ لهذه الصفات أن تكون عين الذات لئلاّ يلزم من الوحدة أن تكون عددية.

## المبحث الثاني

# تحديدات منهجية في معرفة الصفات

أثبتت البحوث السابقة ـ من بين ما أثبتت ـ حقيقتين:

**الأولى**: عدم إمكان معرفة الذات الإلهية بما هي هي، لأنّ اكتناه الذات أمر غير معقول كما يعبّر عن ذلك الأدب التوحيدي، بعكس الموجودات الإمكانية التي يمكن معرفة حقائقها على ما هي، كما في حال الإنسان، والشجر، وغير ذلك.

**الثانية**: أن طريق معرفة الله سبحانه يمرّ عبر خيار وحيد هو الأسماء والصفات، على فرق مرَّ بين الاثنين.

### إشكالية الموضوع

في ضوء ذلك سيبرز ضربٌ من الالتباس بين ما تفضي به الحقيقتان المذكورتان آنفاً وبين الإدراك الإنساني لهذه المفاهيم.

فأهمّ خصوصيتين تتّسم بهما الصفات مثل الحياة والعلم والسمع، أنّها مستمدّة من مصداق مادّي، وأنّها محدودة، ومن ثمّ ستكون الإشكالية: كيف يوصَف الله سبحانه بمثل هذه المفاهيم على محدوديّتها وما تحمله من خصائص مادّية؟

لقد برزت هذه الإشكالية الكامنة بين تعالي الذات الإلهية وإطلاقها ومحدودية المفاهيم وضيقها، برزت واضحة في نصوص عديدة تعود لباحثين متخصصين في الموضوع.

يسوق باحث متخصص بالقواعد الفلسفية في الفلسفة الإسلامية الكلامَ عن هذه الجهة بقوله: «الآن ينبثق هذا السؤال: إذا كانت ذات واجب الوجود المقدسة لا تشترك مع أيّ شيء في أيّ أمر من الأمور، فكيف يتمّ تفسير إطلاق المفاهيم العامّة بشأن ذات الحق تبارك وتعالى وسائر الموجودات الأخر؟»[١].

أمّا السيد محمد حسين الطباطبائي فيطلّ على الإشكالية ذاتها في بحث تحليليّ يسوقه حول ظاهرة عبادة الأصنام في الحياة الإنسانية. فالإنسان عاش منذ بداية الخليقة مطمئناً إلى الحس، قد ارتبط به برباط وثيق، وألفه كما يألف أقرب الأشياء إليه.

لقد ألقت هذه النزعة الحسّية العميقة في الإنسان ظلالها على معقولاته حتى تخطّت الدائرة الطبيعية حينما صار الإدراك الإنساني يقحم الحسّ فيما لا طريق للحسّ إليه مطلقاً.

يقول الطباطبائي في توضيح هذه الحالة: «إن مزاولة الإنسان للحسّ والمحسوس مدى حياته وانكبابه على المادّة وإخلاده إلى الأرض، عوَّده أن يمثّل كلّ ما يعقله ويتصوّره تمثيلاً حسّياً، وإن كان ممّا لا طريق للحسّ والخيال إليه البتّة كالكليّات والحقائق المنزّهة عن المادّة»[٢].

ثم راح يعرض لآثار هذه النزعة الحسّية وما تفضي إليه من خلط نظريّ ومشكلات عملية حتى داخل نسق الثقافة التوحيدية وفي صفوف الموحّدين وسلوكهم، كما يكشف عن ذلك تأريخ الأديان، حيث تُصَوِّر بعضُ أنساق

---

(١) قواعد كلّي فلسفي در فلسفه اسلامي (القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة الإسلامية) ـ بالفارسية ـ غلام حسين إبراهيمي دنياني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٨٧، ج٣، ص٤٦١ ـ ٤٦٢.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٠، ص٢٧٢.

هذه الثقافة القدرةَ الكائنة وراء هذا الوجود تصوّراً حسّياً على شاكلة الإنسان ذاته، بيد أنّها أقدر وأعظم[١].

## ثلاثة اتّجاهات

انكبّ الفكر التوحيدي على معالجة هذا الالتباس بتقديم عدد من الإجابات، بحيث يمكن فرز ثلاثة اتجاهات كلامية ساهمت بتقديم تكييفات نظرية حول إشكالية إطلاق المفاهيم المادّية المحدودة إزاء الواجب سبحانه. هذه الاتجاهات هي:

**الأوّل:** المشبّهة، ويُطلق عليهم أيضاً المجسّمة والحشوية وغير ذلك.

**الثاني:** المعطّلة.

**الثالث:** إمكان المعرفة بوجه لا من جميع الوجوه.

### النظرية الأولى: المشبّهة

تتلخّص نظرية المشبّهة في أنّ المفهوم يصدق على الواجب وعلى الممكن سواءً بسواء. فالله ـ في زعمهم ـ يسمع بأذنين، ويُبصر بعينين وهكذا، قياساً للواجب المطلق بالإنسان المحدود وتشبيهاً له به.

في الأدبيات المختصّة بالملل والنحل يُعرف هؤلاء بالمجسمة والحشوية.

يقول عنهم الشيخ سبحاني مانصّه: «زعمت المجسّمة والمشبّهة أنّ الله

---

(١) من طريف ما يسوقه الطباطبائي في هذا المجال التصوّر النفسي ـ الذي يتخيّله بعض الموحّدين ـ لله؛ يقول: «كثيراً ما حكاه في نفسه بصورة إنسان فوق السماوات جالس على عرش الملك، يدبّر أمر العالم بالتفكّر، ويتمّمه بالإرادة والمشيئة والأمر والنهي، وقد صرّحت التوراة الموجودة بأنّ الله سبحانه كذلك، وأنّه تعالى خلق الإنسان على صورته. وظاهر الأناجيل أيضاً ذلك». ينظر: الميزان، مصدر سابق، ج١٠ ص٢٧٣.

سبحانه عينين ويدين مثل الإنسان»[١].

أمّا الشهرستاني فيقول عنهم: «أمّا مُشبِّهة الحشوية فقد أجازوا على ربّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا والآخرة إذا بلغوا في الرياضة والاجتهاد إلى حدّ الإخلاص»[٢].

ثم يستفيض السبحاني في الحديث عنهم في موضع آخر معزّزاً ما يذكره بنصوص مكثّفة من كتب الفِرق والملل والنحل، حيث يلخّص رؤيتهم في الصفات على نحو أوضح بقوله: «وهو إجراؤها (الصفات) على الله سبحانه بنفس المعاني المرتكزة في أذهان الناس من دون أيّ تصرّف فيها. وهو قول المشبّهة»[٣].

بعدئذ يكشف عن مكوّنات هذه النظرية بعدد من النصوص التوضيحية؛ منها: «حكى الكعبي عن بعضهم أنّه كان يجوّز الرؤية في دار الدنيا، وأنّهم يزورونه ويزورهم.

وحُكي عن داود الجورابي أنّه قال: اعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عمّا وراء ذلك.

وقال: إنّ معبوده جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين، وأذنين، وهو مع ذلك جسم لا كالأجسام، ولحم لا كاللحوم، ودم لا كالدماء. وكذلك سائر الصفات، وهو لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء.

---

(١) الإلهيات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، قم ١٤٠٩هـ، ج١، ص٣١٧.

(٢) الملل والنحل، الشهرستاني، ج١، ص١٠٥؛ نقلاً من سبحاني، المصدر السابق.

(٣) بحوث في الملل والنحل: دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، الطبعة الثانية، قم ١٤١١هـ، ج٢، ص٩٣.

وحُكي عنه أنّه قال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك، وأن له وفرة سوداء وله شعر قطط!

وأمّا ما ورد في التنزيل من الاستواء والوجه واليدين والجنب والمجيء والإتيان والفوقية وغير ذلك فأجروها على ظاهرها، أعني ما يُفهم عند إطلاق هذه الألفاظ على الأجسام... وزادوا في الأخبار أكاذيب وضعوها ونسبوها إلى النبي عليه الصلاة والسلام، وأكثرها مقتبسة من اليهود، فإنّ التشبيه فيهم طباع»[١].

## مناقشة المشبّهة

تنطلق مناقشة هذا القول من مستويين عقليّ ونقليّ. يرتكز البُعد العقلي على مبدأ الوحدة غير العددية التي ثبتت للمولى سبحانه في التوحيد الذاتي. فمقتضى تلك الوحدة أنّ الله سبحانه لا يمكن أن يكون محدوداً، فضلاً عن أن يكون جسماً. وقد مرَّ البحث تفصيلاً.

أمّا من جهة الدليل النقلي الذي يناهض هذا الفهم، فثمَّ كثرة من الآيات والروايات التي تدحضه صراحة، نظير قوله سبحانه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الخَبِيرُ**﴾[٣].

ومن الحديث الشريف قول الإمام عليّ عليه السلام: «**كذب العادلون بك إذ شبّهوك بأصنامهم، ونحلوك حلية المخلوقين بأوْهامهم، وجزّأوك تجزئة**

---

(١) بحوث في الملل والنحل، مصدر سابق، ج٢، ص٩٣ ـ ٩٤. والنصوص في المتن نقلها المؤلف عن: الملل والنحل، للشهرستاني، ج١، ص١٠٥ ـ ١٠٦.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) الأنعام: ١٠٣.

**المجسّمات بخواطرهم، وقدّروك على الخلقة المختلفة القوى بقرائح عقولهم. وأشهد أنّ من ساواك بشيء من خلقك فقد عدَل بك، والعادل بك كافر بما تنزلتْ به محكماتُ آياتك، ونطقت عنه شواهد حجج بيّناتك»**[١].

لا يحتمل النصّ العلويّ التباساً في إشارته إلى التنزيل، كمثل قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وهو ضرب من البيان والتفصيل له.

يعكس نصّ علويّ آخر المعنى ذاته، حيث يصل إلى الملائكة وتنزيههم لله، فيقول: «**لا يتوهّمون ربّهم بالتصوير، ولا يُجرون عليه صفات المصنوعين، ولا يحدّونه بالأماكن، ولا يشيرون إليه بالنظائر**»[٢].

في خطبة له عليه السلام يتحدّث بها عن صفات الجلال، يقول: «**لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تُعقدُ القلوبُ منه على كيفية، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب**»[٣].

هذا المعنى التنزيهي الرفيع يلتقي في الدلالة مع نصّ علويّ آخر يقول فيه الإمام أمير المؤمنين: «**وإنك أنت الله الذي لم تتناه في العقول، فتكون في مهبِّ فكرها مكيّفاً، ولا في رويّات خواطرها فتكون محدوداً مصرّفاً**»[٤].

كما يقول عليه السلام: «**فتبارك الله الذي لا يبلغه بعدُ الهمم، ولا يناله حدْسُ الفِطن**»[٥].

وعنه أيضاً: «**لا تناله الأوهام فتقدّره، ولا تتوهّمه الفِطنُ فتصوّره، ولا تدركُه الحواس فتحسّه، ولا تلمسُه الأيدي فتمسَّه، ولا يتغيّر بحال، ولا يتبدّل في**

---

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، مصدر سابق، الخطبة ٩١، ص١٢٦ ـ ١٢٧.
(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى، ص٤١ ـ ٤٢.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ٨٥، ص١١٥.
(٤) نهج البلاغة، الخطبة ٩١، ص١٢٧.
(٥) نهج البلاغة، الخطبة ٩٤، ص١٣٨.

**الأحوال، ولا تبليه الليالي والأيّام، ولا يغيّره الضياء والظلام، ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء، ولا بعرض من الأعراض، ولا بالغيرية والأبعاض»**[١].

من نصوصه في المجال ذاته قوله عليه السلام: «**هو الله الحق المبين، أحقّ وأبْيَن ممّا ترى العيون، لم تبلغْهُ العقول بتحديد فيكونَ مشبَّهاً، ولم تقع عليه الأوهامُ بتقدير فيكونَ ممثَّلاً**»[٢].

كما يقول عليه السلام في تمثّل قوله سبحانه: ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ**﴾: «**لم ينته إليك نظر، ولم يدركك بصر، أدركتَ الأبصار**»[٣].

أخيراً نختم بنصّ علويّ يخبر فيه الإمام أنّ الله سبحانه لا يشبّه بخلقه ولا يقاس بهم، حيث يقول عليه السلام: «**لا يُنظر بعين، ولا يُحَدّ بأين، ولا يُوصف بالأزواج، ولا يُخلق بعلاج، ولا يُدرك بالحواسّ، ولا يُقاس بالناس**»[٤].

يتبيّن من السياق أنّ نظرية التشبيه والتجسيم تتعارض مع البراهين العقلية، وأنّها غير معقولة في نفسها، كما أنّها تصطدم بجلاء مع النقل، باطلة في ضوء معاييره.

## النظرية الثانية: المعطّلة

كردّ فعل فكريّ على نظرية المشبّهة انطلقت في أجواء المسلمين نظرية تقف على الطرف المقابل، تؤمن بإثبات الصفات والأفعال، بيدَ أنّها تلوذ بتعطيل العقل الإنساني عن إدراكها ومعرفتها.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٥٥، ص٢١٧.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٠، ص٢٢٥.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢، ص٢٦٢.

يؤمن أنصار هذه النظرية بأن الله عالم، بيد أنّهم لا يتوغّلون في معرفة هذا العلم، بل لا يفكّرون فيه مطلقاً، إنّما يكتفون بتصوّر أوّلي يفيد إثبات الضدّ، ليكون معنى عالم أنّه غير جاهل. وهكذا بالنسبة للصفات الأخرى وما يدخل في منظومة الفكر التوحيدي من معارف.

برز هذا المنحى واضحاً في الرعيل الأوّل من الصحابة والتابعين ومن اتّبعهم، وقد جاء نتيجةً طبيعية لتصوّر بثّته مؤسّسة الخلافة ودافعت عنه يقضي بغلق باب المعرفة والاكتفاء بالظواهر[1].

لكن خطّ أهل البيت عليهم السلام لم يذعن لهذا التوجّه الذي رآه متعارضاً مع نداء الوجدان ومتطلّبات العقل وروح الإسلام، ففجّر ينابيع الحكمة في هذا المضمار، وكان الإمام أمير المؤمنين رائد هذا الحقل وسيّده، حيث فتح أبواباً من المعرفة لولاه لظلّت مؤصدة أبد الآبدين.

---

(١) ينظر في هذا المجال التحليل الذي قدّمه السيّد الطباطبائي لطبيعة الدوافع التي حملت مؤسسة الخلافة إلى اعتماد هذا النهج بعد النبي عندما بادرت إلى غلق مجال البحث العلمي في شؤون الإسلام بالأخصّ الجانب العقدي، وفتحت المجال واسعاً أمام الفتوحات العسكرية.

كما يقول في تصوير الحالة العلمية في ظل سياسة مؤسّسة الخلافة: «كان البحث المنطقي الحرّ في المسائل الاعتقادية يجرّ الويلات على من يجرؤ على ممارسته، ويكون سبباً في إنزال أشدّ العقوبات به، كما حصل لذلك الرجل الذي جرؤ وناقش الخليفة في مسألة، فما كان من الخليفة إلاّ أن أشبعه ضرباً بالسوط (وبجريد النخل) حتى سالت الدماء من بدنه. وحصل في مجلس آخر أن تناول الخليفة معنى آية من آيات القرآن وأوضحه بما يُظهر معنى «الجبر» فاعترض عليه رجل، فغضب الخليفة عليه حتى همَّ بقتله، إلى أن أطفأ بعض الحضّار ثائرة الخليفة وغضبه».

ينظر: **رسالة التشيّع في العالم المعاصر**، السيّد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ١٤١٨ هـ، ص١١١ ـ ١١٢.

كَلُمامَة عن هذه النظرية وتصوّراتها في المعرفة التوحيدية، يقول باحث معاصر: «فإذا كانت تلك [الطائفة المشبّهة] متهوّرة في تشبيهها ومفرطة في تجسيمها، فإنّا نجد في مقابلها طائفةً أخرى أرادت التحرّز عن وصمة التشبيه وعار التجسيم فوقعت في إسارة التعطيل، فحكمت بتعطيل العقول عن معرفته سبحانه ومعرفة صفاته وأفعاله... فهذا مالك عندما سُئل عن معنى قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة.

وقد نقل عن سفيان بن عيينة، أنّه قال: كلّ ما وصف الله به نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عليه»[(١)].

عندما يصل السيّد الطباطبائي في تفسيره إلى قول الله سبحانه: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[(٢)] يشير إلى هذا الاتجاه الذي وطّد أركانه في حياة المسلمين منذ القرون الأولى، فيقول: «للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلّع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنّة بدعة»[(٣)].

ثم يشير إلى مجافاة منطق هؤلاء للعقل والدين، فيقول: «والعقل يخطّئهم في ذلك، والكتاب والسنّة لا يصدّقانهم، فآيات الكتاب تحرّض كلّ التحريض

---

(١) الإلهيات، جعفر سبحاني، مصدر سابق، ج١، ص٨٧. والنصّان عن مالك وسفيان أخذهما المؤلف عن: الملل والنحل، ج١، ص٩٣؛ الرسائل الكبرى، ابن تيمية، ج١، ص٣٢.

(٢) الأعراف: ٥٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٣.

على التدبّر في آيات الله وبذْل الجهد في تكميل معرفة الله ومعرفة آياته بالتذكّر والتفكّر والنظر فيها والاحتجاج بالحجج العقلية، ومتفرّقات السنّة المتواترة معنىً توافقها. ولا معنى للأمر بالمقدّمة، والنهي عن النتيجة»[١].

يعود إلى هؤلاء تارة أخرى، ليقول: «لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقيّ عن مثل العرش والكرسيّ وسائر الحقائق القرآنية، وحتى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدّون الظواهر الدينية ويقفون عليها. وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين»[٢]. ثم ينقل كلام مالك وسفيان.

بعد ذلك يذكر أن الباب المعرفيّ الوحيد الذي أمدّ الأمّة بالعلم على هذا الصعيد، هو باب عليّ وآل عليّ: «فهذا نحو سلوكهم (السلف) في ذلك لم يورث منهم شيء إلاّ ما يوجد في كلام الإمام علي بن أبي طالب والأئمّة من ولده بعده عليهم السلام»[٣].

ينتهي التحليل المدعم بالنصوص والشواهد التأريخية المكثّفة إلى أنّ نظريتي التشبيه والتعطيل كانتا تلقيان بظلال مكثّفة على أجواء السلف وتتقاسمان ثقافتهم التوحيدية إلاّ ما خرج بدليل، وهو قليل.

أكثر من ذلك، يمكن تلمّس آثار نظرية التعطيل في نصوص فريق من محدّثي الإمامية، وإن جاءت بلا هذا العنوان.

على سبيل المثال نقرأ للشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ) بعد انتهائه من نقل روايات صفات الذات قوله: «قال محمد بن علي مؤلِّف هذا الكتاب، رضي الله عنه: إذا وصفنا الله تبارك وتعالى بصفات الذات فإنّما ننفي عنه بكلّ صفة

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٨، ص١٥٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٨، ص١٦١.

(٣) المصدر السابق، ص١٦١.

منها ضدّها، فمتى قلنا أنّه حيٌّ نفينا عنه ضدّ الحياة وهو الموت، ومتى قلنا أنّه عليم نفينا عنه ضدّ العلم وهو الجهل»[١] إلى آخر ما يذكره من صفات.

إنّ هذا النسق الذي يحصر المعرفة بنفي الضدّ يصبّ في اتجاه نظرية التعطيل. أجل، يمكن توجيه الكلام بصرفه إلى عدم معرفة المصداق، فلو كان المراد نفي معرفة المصداق دون المفهوم لكان الكلام صحيحاً جزماً، وإلاّ من غير المعقول القول بأن الإدراك الإنساني لا يفقه معنىً لمفاهيم العلم والحياة والسمع.

من معرفة هذا القول للشيخ الصدوق يبدو واضحاً أن السيد الطباطبائي يكون قد عناه ـ على الأرجح ـ ومن يذهب إلى هذا المذهب عندما استعرض النظريات الأربع التي تبلورت في فكر المسلمين إزاء الصفات الذاتية، ليعقبها بقوله: «ربما يظهر من بعضهم الميل إلى قول آخر، وهو أنّ معنى إثبات الصفات نفي ما يقابلها. فمعنى إثبات الحياة والعلم والقدرة مثلاً نفي الموت والجهل والعجز»[٢].

ليقول بعد مناقشته: «بهذا يبطل أيضاً ما قيل إنّ معنى الصفات الذاتية الثبوتية سلب مقابلاتها»[٣] مرتكزاً إلى أنّ هذا المعنى يلزم منه خلوّ الذات من الصفات الكمالية، وهو محال.

## مناقشة المعطلة

بشأن مناقشة نظرية التعطيل، من الواضح أنّها تتناقض والوجدان الإنساني، فالإنسان يحكم بالوجدان بإمكان المعرفة، بل يعد التفكير المنطقي

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت، ص١٤٨.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص١٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص٢٨٧.

والبحث الحرّ بلوغاً إلى المعرفة من مكنونات الجبلّة الإنسانية، ومن جملة ما أودع الله من غرائز في النوع البشري.

أمّا لو انتقلنا إلى الآيات والروايات، فثمَّ منها كثير يتصادم مع هذا المنطق ويدحضه.

وفي القرآن الكريم عدد وافر من الآيات يذكر لله سبحانه الصفات والأسماء؛ من ذلك قوله سبحانه: ﴿**سَبَّحَ للهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ * لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ يُحْيِي وَيُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* هُوَالأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[1]. كذلك قوله تعالى: ﴿**هُوَ اللهُ الَّذِي لا إلهَ إلاَّ هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللهُ الَّذِي لا إلهَ إلاَّ هُوَ المَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ المُؤْمِنُ المُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الجَبَّارُ المُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللهُ الخَالِقُ الْبَارِئُ المُصَوِّرُ لَهُ الأسْمَاءُ الحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾[2].

فهل من المعقول أن يذكر القرآن عشرات بل مئات الصفات والأسماء دون أن يكون لها معنىً؟ أو أن يكون المراد منها نفي مقابلها فقط؟ لو كان الثاني هو المقصود لأشار القرآن إليه ضرورة، ولأشارت إليه الروايات أيضاً.

هذا فيما تتحرّك النصوص الروائية في اتجاه مغاير لذلك المدلول. ففي الروايات التي تقدّمت عن الصفات كان يكفي الإمام ـ لو كان نفي المقابل هو المقصود ـ أن يقول: إن الله ليس بجاهل، وليس بعاجز، وليس بميّت ونحو ذلك، بدلاً من الصيغة التي جاءت بها فعلاً: «**هو نور لا ظلمة فيه**»، «**حياة لا**

---

(١) الحديد: ١ ـ ٣.

(٢) الحشر: ٢٢ ـ ٢٤.

**موت فيه»، «علم لا جهل فيه»**.

أجل، ما لا يمكن معرفته هو الذات أو اكتناه الذات، والنهي الذي تضمّنه عدد من الروايات واقع على هذه المعرفة، لا على الصفات والأسماء. إنّ عدم رعاية هذه الموازنة بين المعرفة المحالة والمعرفة الممكنة ساهم في بعض الالتباس الذي نشأ في هذا المجال.

يطالعنا نصّ للإمام عليّ بن أبي طالب يرسم الحدود بين المنطقتين المحالة والممكنة، بقوله عليه السلام: «**لم يُطلِع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته**»[1].

كما أنّ هناك رواية مشهورة عن الإمام زين العابدين علي بن الحسين السجّاد تتجاوز إمكان المعرفة إلى المعرفة التوحيدية العميقة. فعندما سُئل عن التوحيد، أجاب عليه السلام: «**إن الله عز وجل علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون فأنزل الله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ والآيات من سورة الحديد إلى قوله ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ فمن رام وراء ذلك فقد هلك**»[2].

ثَمَّ نصّ جليّ يبيّن بوضوح إمكان المعرفة، بيدَ أنّه يترسّم لها مساراً ضابطاً يقيّدها بين حدَّي التعطيل والتشبيه، فقد سُئل الإمام أبو جعفر الثاني عليه السلام: يجوز أن يقال لله إنّه شيء؟ قال: «**نعم، يخرجه من الحدّين حدّ التعطيل وحدّ التشبيه**»[3].

ولعلّ من أوضح الروايات في هذا الباب، وفي نفي مذهب التعطيل خصوصاً ما ذكره شيخنا الصدوق، ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام حيث قال: «**إنّ للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب، مذهب إثبات بتشبيه** (وهم

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٤٩، ص٨٨.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٩١، الحديث ٣.

(٣) الأصول من الكافي، ج١، ص٨٢.

المجسّمة) ومذهب النفي (وهم المعطّلة) ومذهب إثبات بلا تشبيه. فمذهب الإثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز، والطريق في المذهب الثالث إثبات بلا تشبيه»[1]

المراد بالتعطيل: تعطيل الإدراك الإنساني عن التعاطي مع المعرفة التوحيدية، كما أشار إليه الشيخ المجلسي في تعليقه على الحديث بقوله: «حدّ التعطيل هو عدم إثبات الوجود والصفات الكمالية والفعلية والإضافية له تعالى، وحدّ التشبيه الحكم بالاشتراك مع الممكنات في حقيقة الصفات وعوارض الممكنات»[2].

في حوار بين الإمام الصادق وأحد الزنادقة في عصره يسعى السائل إلى غلق باب المعرفة التوحيدية عبر مداخل متعدّدة، منها احتجاجه بقدرات العقل الإنساني، وأنّ ما يكونه من صور إدراكية في هذا المجال لا تزيد على كونها أوهاماً، حيث يقول السائل: فإنّا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً؟ قال أبو عبدالله عليه السلام: «**لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف غير موهوم**».

يتلخّص منطق الإمام في الردّ أنّ الأمر لو كان كما صوّره السائل لارتفع التوحيد ومعرفة الله عنّا، والتالي باطل، فسيثبت بالدلالة الالتزامية أنّ التوحيد ومعرفة الله ليست مرتفعة.

ثم يوضّح له أنّ هذا تعطيل، والتعطيل يساوق إنكار الربوبية، فلابدّ من تحاشيه وتحاشي التشبيه معاً؛ يقول: «**لكن لابدّ من الخروج من جهة التعطيل والتشبيه، لأنّ من نفاه فقد أنكره ودفع ربوبيته وأبطله، ومن شبّهه بغيره فقد أثبته**

---

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، ص ١٠١، الحديث: ١٠.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ، ص٢٨٤.

**بصفة المخلوقين المصنوعين**»[١].

كذلك ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام مع من دخل عليه وقال إنّه من محبّيه، فذكر له معرفة التوحيد كأوّل علامة على حبّ أهل البيت، حتى قال عليه السلام في سياق ذلك: «**ومن زعم أنّه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغَّر بالكبير، وما قدروا الله حقّ قدره**» قيل له: فكيف السبيل إلى التوحيد؟ فأجاب عليه السلام: «**باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود**» وما أدلّ التعبير على إمكان المعرفة ومناهضة التعطيل[٢].

نختم أخيراً بنصّ وجيز للإمام أمير المؤمنين حيث يقول عليه السلام في أوّل خطبة من خطب «نهج البلاغة»: «**أوّل الدين معرفته**» فلو لم تكن المعرفة ممكنة فلا معنى أن يعدَّها الإمام أوّل الدين[٣].

إذن: المعرفة ممكنة، والاكتناه محال، وباب المعرفة مفتوح غير مسدود، إنما تكمن الإشكالية في طبيعة التوفيق بين الإمكانية والكيفية، بالأخصّ وإنّ مفاهيم الصفات مأخوذة من مصاديق مادّية محدودة في نطاق الإدراك الإنساني. هذا ما يضعنا على مشارف النظرية الثالثة.

## النظرية الثالثة: إمكان المعرفة

وقد يُطلق عليها نظرية المعرفة الممكنة. تعبّر هذه النظرية ـ بحسب اعتقادنا ـ عن موقف القرآن الكريم وأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

بديهيّ عندما تُبين هذه النظرية موقفها بإمكان المعرفة، فلا تعني أنّ بمقدور الإدراك الإنساني أن يعرف الله سبحانه بتمام حقيقته وكنهه فهذا محال،

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٨٤ ـ ٨٥، الحديث ٦.

(٢) تحف العقول، مصدر سابق، ص٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١، ص٣٩.

إنّما هدفها الأساسي أن تناهض النظرية التعطيلية التي تغلق باب المعرفة بتمامه لتحجب الإنسان عن واجب معرفة الله تعالى وتحرمه من عطاء التوحيد.

يحدّد بعض المحقّقين ثغور المعرفة الممكنة بأنّها معرفة الله بوجه، لا من جميع الوجوه، لأنّها إذا كانت من جميع الوجوه صارت اكتناهية، وهي ممتنعة، كما أنّها لو أسقطت الوجه الممكن لهوَتْ إلى التعطيل.

في تعقيب على حديث الإمام الصادق مع الزنديق ـ حيث قول الإمام عليه السلام: «**لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً**»[1] ـ يقول الشعراني: «معنى الحديث، أنا لم نكلَّف بعبادة شيء لم ندركه أصلاً بل بشيء ندركه بوجه ونجهل حقيقته. وهذا نظير النفس فإنّ وجوده معلوم وإلاّ لم يكن فرق بين الحيّ والميّت، ولكن حقيقته مجهولة لأكثر الناس، وكثير من الأدوية نعرفها بخاصّتها في العلاج وآثارها ولا نعرف حقايقها، وكذلك نعرف الله بوجهٍ ولا نعرفه بكلّ الوجوه»[2].

## التفكيك بين المفهوم والمصداق

من اللوازم المترتبة على إيمان هذه النظرية بإمكان المعرفة أن تتحمّل أعباء مواجهة إشكالية الكيفية؛ إذ كيف يكون بمقدور المفاهيم الإنسانية بطابعها المحدود المتلابس مع المادّة أن تكون أداة لمعرفة صفات المطلق وأسمائه؟

---

(١) ينظر الحديث: الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص٨٣ ـ ٨٥، الحديث ٦.

(٢) هو الميرزا أبو الحسن الشعراني من الأساتذة البارزين في الفلسفة، مارس مهامّه العلمية في طهران، له تعليقة قيّمة على شرح أصول الكافي والروضة للمولى محمد صالح المازندراني (ت: ١٠٨١ أو ١٠٨٦هـ).
ينظر: **الكافي**: الأصول والروضة، شرح جامع للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعاليق علمية للميرزا أبي الحسن الشعراني، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران ١٣٨٤هـ، ج٣، ص٩٤ ـ ٩٥.

يتمثّل إنجاز هذه النظرية علمياً أنّها تؤمن بالاشتراك المعنويّ للمفاهيم بين الممكن والواجب، بيدَ أنّها تميّز بينهما بالمصداق.

عندما تطلَق أوصاف العلم والقدرة والحياة وغيرها على الله سبحانه فإنّ معاني هذه المفاهيم واحدة بينه وبين الإنسان. ففي مقولة «الله عالم» و«علي عالم» يكون معنى العلم بينهما واحداً على سبيل الاشتراك المعنوي، لا أنّه في الله سبحانه بمعنىً وفي عليّ بمعنىً آخر.

أجل، ما يختلف هو المصداق، فأين التراب وربّ الأرباب!

المصداق في الإنسان: ممكن، فقير، محدود، مجسّم، لكنّه في الله: سبحانه مطلق، غير متناه، واجب وغنيّ.

تعتقد هذه النظرية أنّ هذا المسار القائم على التمييز بين المفهوم والمصداق هو الصراط السويّ في معرفة الصفات الذاتية. فالمفهوم مشترك معنويّ، بيدَ أنّ أحدهما غير الآخر في المصداق.

على هذا يوجد مشارك لله سبحانه من حيث المفهوم، لكنّه في المصداق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[1].

لقد مرَّ التنظير لهذه الفكرة وصياغتها نظرياً بعدد من المحطّات، منها ما قدّمته مدرسة الحكمة المتعالية على يد صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ)، أمّا من المعاصرين فقد تناولها السيد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ) بفصل مستقلّ من «نهاية الحكمة» عنوانه «أنّ الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»[2]، وقد عقّب عليه أحد الشرّاح بتعليقة تشير إلى التمييز المذكور بوضوح، حيث قال: «لأنّ بعض المفاهيم وإن

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص٢٨٢ ـ ٢٨٣.

كان مشتركاً بين الواجب والممكنات كالحياة والعلم والقدرة وغيرها إلاّ أن الممكنات تختلف عنه من حيث المصداق، فهذه الصفات مثلاً زائدة على ذوات الممكنات بخلافها في الواجب [فإنّها عين الذات]، مضافاً إلى أنّ ما للواجب من حقيقة هذه المفاهيم وأشباهها من المفاهيم الوجودية هو المرتبة الغير المتناهية في الشدّة والتي لا يخالطها نقص ولا عدم بخلاف الممكنات».

ثم يختم بإشارة جميلة عندما يقول: «فهذا الفصل كأنه تفصيل لما أُجمل في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى: ١١)»[1].

إلى الحقيقة ذاتها أشار باحث آخر، فبعد أن أوضح أنّ عدداً من المفاهيم العامّة تُطلَق على واجب الوجود وعلى غيره أيضاً، عاد ليميّز بين الاستخدامين، ثم انتهى للقول: «خلاصة الكلام في هذا الباب أنّ مفهوم الوجود وإن كان يعدّ مفهوماً واحداً، إلاّ أنّ مصاديقه متفاوتة جدّاً ومختلفة. يمكن للتفاوت أو الاختلاف بين مصاديق مفهوم ما أن تمتدّ من حدود النقص حتى الكمال المطلق. يطلَق على التفاوت والاختلاف: التشكيك في مراتب الوجود ـ بحسب لغة الاصطلاح ـ وهذا التشكيك يصدق على سائر المفاهيم العامّة أيضاً، فلمفهوم العلم والقدرة وجميع الصفات الكمالية مراتب تشكيك كذلك»[2].

في هذا الضوء يتبيّن أن عناية البحث الفلسفي بدراسة الاشتراك المعنوي لهذه المفاهيم ليس أمراً اعتباطياً أو لمحض أن يكون أمراً نظرياً تجريدياً، بل لما يترتّب عليه من آثار في حقل الإلهيات بالمعنى الأخصّ. فلو آمنّا بالاشتراك اللفظيّ بشأن هذه المفاهيم كما ينسب ذلك إلى بعض المتكلّمين لكانت

---

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، قم ١٤٠٥هـ، ص٤٣٧.

(٢) القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٦٢، بالفارسية.

الحصيلة انسداد باب المعرفة.

فالله يطلَق عليه عالم، واللفظ نفسه يُطلق على الممكن أيضاً، فالنتيجة بحسب مقولة الاشتراك اللفظيّ أنّ العالم في الممكن معلوم وفي الواجب مجهول بحيث نعرف اللفظ ولا نعرف المراد منه ومعناه، وهذا هو التعطيل.

لهذا السبب نسَب الحكيم السبزواري من لا يؤمن بالاشتراك المعنوي في الوجود إلى التعطيل، كلازمة لابدّ وأن تترتّب عليه، كما يدلّ عليه قوله:

وإنّ كلاً آية الجليل     وخصمنا قد قال بالتعطيل[1]

سبقت الإشارة إلى أنّ السيد الطباطبائي خصّص فصلاً للبحث ذاته وإن كان التعبير فيه يوحي بشيء من الإيهام، فعنوان الفصل هو: «أن الواجب بالذات لا مشارك له في شيء من المفاهيم من حيث المصداق»[2]. والمقصود لا مشارك له من حيث المصداق، كما يدلّ عليه قوله في الشرح: «وأمّا حمل بعض المفاهيم على الواجب بالذات وغيره ـ كالوجود المحمول باشتراكه المعنوي عليه وعلى غيره، مع الغضّ عن خصوصية المصداق، وكذا سائر صفات الواجب بمفاهيمها فحسب كالعلم والحياة والرحمة مع الغضّ عن الخصوصيات الإمكانية ـ فليس من الاشتراك المبحوث عنه في شيء»[3].

بمعنى أنّ حمل تلك المفاهيم ليس من الاشتراك المصداقي، بل هذا هو الاشتراك المفهومي، وإلاّ فأحدهما بحسب المصداق واجب غنيّ والآخر ممكن فقير.

ينبغي إذن التمييز جيّداً بين فضاء المفاهيم وعالم المصاديق. وربما كان أحد

---

(١) شرح غرر الفوائد، الحاج ملاّ هادي السبزواري، طهران ١٩٨١، ص٤.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٢.

(٣) المصدر السابق، ص٢٨٣.

معاني إخراجه سبحانه من حدّي التعطيل والتشبيه وسلوك الصراط السويّ في المعرفة التوحيدية أنّ المفهوم معلوم للإدراك البشري عبر الاشتراك المعنوي، والمصداق مجهول الكنه.

لكن مع ذلك كلّه ثَمَّ تقييد في عالم المفاهيم ينبغي لنا مراعاته في الدائرة التوحيدية.

## أقسام المفاهيم

**القسم الأوّل:** المفاهيم التي تحكي عن نقص كمفهوم الجهل والعجز والموت والفقر. لا ريب في أنّ هذه لا تصدق على الواجب سبحانه وهو منزَّه عنها.

**القسم الثاني:** المفاهيم التي تحكي عن كمال مرتبط بمرتبة من مراتب الوجود لا بكلّ مراتبه نظير الحركة، فإذا ما قيس شيء بشيء آخر قيل هذا ساكن وهذا متحرِّك، وهذا الشخص متعلِّم وذاك غير متعلِّم، وهذه المرأة ولود وتلك عاقر. فالحركة والتعلّم والولادة هي مفاهيم كمالية تصف ممكنات وجودية في فضاء الوجود الممكن. لكن هذه المفاهيم لا تصلح للتعبير عن وجودات أعلى مرتبة كالملائكة مثلاً. فلا توصف الملائكة أنّها ولودة إبرازاً لصفة كمالية فيها؛ لأنّه لا معنى للولادة في عالم الملائكة، حتى تكون صفة كمالية وعكسها صفة نقص، بل لا يصلح استخدام المفهوم إزاء الرجل مع أنّه في مرتبة وجودية واحدة مع المرأة، لأنّ الولود وإن كان مفهوماً كمالياً للمرأة، إلاّ أنّه لا يُعَدّ عدمه مفهومَ نقص بالنسبة إلى الرجل، لأنّ الولادة ليست من شأنه.

هذا الضرب من المفاهيم الكمالية التي ترتبط بمرتبة وجودية معيّنة، لا يصدق هو الآخر على الواجب سبحانه.

**القسم الثالث:** المفاهيم التي تحكي كمالاً مطلقاً في أيّ مرتبة من مراتب الوجود، وهي بمنزلة المفاهيم العامّة التي تنطبق على عالمنا المادّي وعلى غيره،

كالعلم والقدرة والحياة، فليست الحياة كمالاً لموجود في مرتبة خاصّة، بل هي كمال مطلق يعمّ كلّ مراتب الوجود.

في ضوء ما يذهب إليه علم المعرفة من تصنيف المفاهيم العقلية إلى مفاهيم ماهوية أو معقولات أولى تنتزع ذاتياً من المدركات الجزئية، ومفاهيم أخرى يكسبها الإنسان بنشاطه العقلي، يثير باحث معاصر تقسيماً آخر يفيد منه في تحليل المعرفة التوحيدية، يوزّعها إلى مفاهيم إيجابية وسلبية.

يقول عمّا يجوز نسبته إلى الله سبحانه من المفاهيم الإيجابية العامّة، ما نصّه: «هناك طائفة أخرى من المفاهيم الإيجابية تحكي عن كمالات الوجود ولا تتضمّن أيّ جهة نقص أو محدودية، ولو أنّها قد تطلق على مصاديق محدودة أيضاً، مثل العلم والقدرة والحياة. مثل هذه المفاهيم يمكن نسبتها إلى الله تعالى بعنوان كونها صفات إيجابية مع اشتراط عدم محدودية المصداق»[1].

فمقولة صدق المفهوم على الله لا تعمّ بحيث تشمل مطلق المفاهيم. فالمفهوم الماهويّ لا يصدق على الله، كما لا يصدق عليه أيضاً المفهوم النسبي غير الماهوي والمفهوم الإيجابي الذي يرتبط بمرتبة من مراتب الوجود، إنما يصدق عليه سبحانه المفهوم الإيجابي الذي يعبِّر عن كمال مطلق دون أن يشوبه ضرب من النقص والمحدودية.

هذا المعنى أكّده أكثر من واحد من الباحثين المتضلّعين في المعرفة التوحيدية، فقد كتب السيد الطباطبائي في حاشية الأسفار ما يلي: «لا ريب أنّ الصفات التي نثبتها فيه تعالى كالعلم والقدرة والحياة وغيرها، إنّما هي الصفات الكمالية التي نجدها فيما عندنا من الفضائل الوجودية، ثم نجرّدها

---

(١) المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٩هـ، ص٤٢٥.

عن شوب الأعدام والنقائص، فتعود صفة كماليّة بحتة تقبل الصدق والانطباق عليه تعالى... فمن المسلّم أنّ القدرة بحدودها المادّية التي توجد عندنا لا توجد عنده تعالى، ولا هي بذاك المعنى تصدق عليه»[١].

## تطهير المفهوم

يضعنا نصّ الطباطبائي أمام حالة يمكن أن يطلق عليها تطهير المفهوم من شوائب المادّة وتجريده عن المحدودية والضيق. عندما يؤخذ العلم من المصداق المادّي يكون مشوباً بالأعدام والنقائص والحدود، وحالة التطهير تقوم بتجريده عن هذه الشوائب ليصير مطلقاً، عندئذ يصدق على الله سبحانه.

لهذا تؤكّد روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام عندما تتحدّث عن الصفات أنّه سميع لا بآلة، بصير لا بآلة، لأنَّ السمع والبصر والعلم وغيرها تقترن عند النوع الإنساني بالآلة والحواسّ والمادّة، وتتّصف بالضيق والمحدودية.

عند هذه النقطة بالذات تكبر في النفس إشارة للسيّد الطباطبائي يفيد فيها أن القرآن يقرن الحمد بالتسبيح على الدوام، باستثناء عدّة من المخلصين. فالحمد وصف مدح وثناء إذا صدر من إنسان ليس مخلصاً خالطته النقائص فلا يليق بساحة قدسه، فاحتاج إلى التنزيه. بعكس ما لو صدر عن المخلصين ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إلاَّ عِبَادَ اللهِ المُخْلَصِينَ**﴾[٢] ذوي التوحيد الإخلاصي «**وكمال توحيده الإخلاص له**»[٣]، كما حكاه عن عدّة من أنبيائه، وعن أهل الجنة المطهرين من لغو القول والتأثيم ﴿**وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الحَمْدُ**

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٠٧، هامش الطباطبائي.

(٢) الصافات: ١٥٩ـ١٦٠.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١، ص٣٩.

**لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾**[١]، وقد جعل حمدهم حمده ووصْفهم وصفه.

يقول: «وأمّا غير هذه الموارد فهو تعالى وإن حكى الحمد عن كثير من خلقه بل عن جميعهم، كقوله تعالى: ﴿**وَالْمَلائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ**﴾[٢]، وقوله: ﴿**وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ**﴾[٣]، وقوله: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**﴾[٤]، إلاّ أنّه سبحانه شفَّع الحمد في جميعها بالتسبيح بل جعل التسبيح هو الأصل في الحكاية وجعل الحمد معه، وذلك أنّ غيره تعالى لا يحيط بجمال أفعاله وكمالها كما لا يحيطون بجمال صفاته وأسمائه التي منها الأفعال؛ قال تعالى: ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[٥]. فما وصفوه به فقد أحاطوا به وصار محدوداً بحدودهم مقدّراً بقدر نيلهم منه، فلا يستقيم ما أثنوا به من ثناء إلاّ من بعد أن ينزّهوه ويسبّحوه عمّا حدّوه وقدّروه بأفهامهم؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُون**﴾ النحل: ٧٤»[٦].

الاستثناء الوحيد هنا هم المخلصون من عباده، فقد جعل حمدهم حمده ووصفهم وصفه ﴿**سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ * إلاَّ عِبَادَ اللهِ الْمُخْلَصِينَ**﴾[٧]، وذلك على غرار: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلكِنَّ اللهَ رَمَى**﴾[٨] فالحمد هو حمد الله سبحانه لكنّه جرى على لسان هؤلاء، بعد أن بلغوا مقام الإخلاص «**ما يتقرّب إليّ عبدي بشيء أحبّ إليَّ ممّا افترضته عليه، وإنه ليتقرّب إليّ بالنوافل**

---

(١) يونس: ١٠.
(٢) الشورى: ٥.
(٣) الرعد: ١٣.
(٤) الإسراء: ٤٤.
(٥) طه: ١١٠.
(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٢٠.
(٧) الصافات: ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٨) الأنفال: ١٧.

**حتى أحبّه فإذا أحببتهُ كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق»**[(١)] فحمدُ هؤلاء المخلَصين هو حمْد الله يجري على لسانهم.

بيدَ أنّ عملية التطهير هذه بتجريد المفاهيم عن كلّ ما يشوبها من نقص ومحدودية، لا ترفع المفاهيم إلى أن تكون أدوات معرفية مطلقة بل تبقى تصطدم بمشكلات أخرى ترجع نهاية المطاف إلى ضيق اللغة عن الإشراف على ساحة قدسه سبحانه.

## حدود المفاهيم

إنّ للمفهوم حدوداً لا يتخطّاها حتّى مع التجريد والتطهير، فعندما نطلق مفاهيم الحياة والعلم والقدرة على الله سبحانه فإنّها تبقى محدودة مهما جرّدت، تبرز محدوديتها أنّها تعبّر عن معناها ولا تحكي غيرها. على سبيل المثال: لا يتضمّن مفهوم الحياة القدرة والعلم مثلاً، كما لا يتضمّن مفهوم العلم الحياة والقدرة، بل إنّ كلاً من هذه المفاهيم يحكي معناه ويعبِّر عنه وحسب.

حتى تقييد هذه المفاهيم بقرينة من قبيل «علم لا كالعلوم» و«قدرة لا كقدرة غيره» لا ينقذ المفاهيم من ورطة التحديد التي ترجع بالأساس إلى محدودية اللغة ذاتها. يقول السيّد الطباطبائي: «فمفهوم العلم ـ مثلاً ـ هو معنى أخذناه من وصف محدود في الخارج نعدّه كمالاً لما يوجد له، وفي هذا المفهوم من التحديد ما يمنعه أن يشمل القدرة والحياة مثلاً، فإذا أطلقناه عليه تعالى ثم عدلنا محدوديته بالتقييد في نحو قولنا: «علم لا كالعلوم» فهب أنّه يخلص من بعض التحديد لكنّه بعدُ مفهوم لا ينعزل عن شأنه وهو عدم شموله ما وراءه ـ ولكلّ مفهوم وراء يقصر عن شموله ـ وإضافة مفهوم إلى

---

(١) رسالة لقاء الله، ميرزا جواد ملكي تبريزي، قم ١٤٠٥، ص٢٤ ؛ **وسائل الشيعة**، ج٣، ص ٥٣، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٣ هـ .

مفهوم آخر لا يؤدّي إلى بطلان خاصّة المفهومية»[١].

في ضوء هذه المشكلة في المفاهيم وبنْية اللغة نصير إلى معنى أدقّ ممّا مرّ لكلمات الإمام أمير المؤمنين في قوله عليه السلام: «**لا تحدّه الصفات**»، «**وكمال الإخلاص له نفي الصفات**» وكذلك قوله: «**الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود**». هذه تشير بأجمعها إلى أنّ هذه الصفات والمفاهيم لا تصدق عليه سبحانه بما لها من حدّ، دون أن يعني ذلك نفي الصفة ذاتها.

يقول الطباطبائي مستأنفاً: «وهذا هو الذي يحيّر الإنسان اللبيب في توصيفه تعالى بما يثبته له لبّه وعقله، وهو المستفاد من قوله عليه السلام: **لا تحدّه الصفات**، ومن قوله فيما تقدّم من خطبته المنقولة: **وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه**، وقوله أيضاً في تلك الخطبة: **الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا نعت موجود**، وأنت ترى أنّه عليه السلام يثبت الصفة في عين أنّه ينفيها أو ينفي حدّها، ومن المعلوم أنّ إثباتها هي لا تنفكّ عن الحدّ، فنفي الحدّ عنها إسقاط لها بعد إقامتها، ويؤول إلى أنّ إثبات شيء من صفات الكمال فيه لا ينفي ما وراءها فتتّحد الصفات بعضها مع بعض ثم تتّحد مع الذات ولا حدّ، ثم لا ينفي ما وراءها ممّا لا مفهوم لنا نحكي عنه، ولا إدراك لنا يتعلّق به»[٢].

ثم يشير إلى أنّ المشكلة تكمن في اللغة عندما تبتغي أن تشرف من خلال مفاهيمها المحدودة على ساحة عظمته وكبريائه، من دون أن يعني ذلك الانحدار صوب التعطيل بغلْق باب المعرفة تماماً، بل المعرفة ممكنة بوجه من الوجوه، وبعلامات تدلّ على الصفات.

أمّا امتناع اكتناه الذات واستحالته على الإدراك البشري فيفسّره السيّد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠١.

(٢) المصدر السابق، ج٦، ص١٠١.

الطباطبائي في ضوء مشكلة اللغة من خلال تقريب حسّيّ ملموس، يذكر فيه: «أنّ هذه المعاني والمفاهيم للعقل بمنزلة الموازين والمكائيل يُوزن ويُكتال بها الوجود الخارجيّ والكون الواقعيّ، فهي حدود محدودة لا تنعزل عن هذا الشأن وإن ضممنا بعضها إلى بعض واستمددنا من أحدها للآخر، لا يُغترف بأوعيتها إلاّما يقاربها في الحدّ، فإذا فرضنا أمراً غير محدود (الذات الإلهية) ثم قصدناه بهذه المقاييس المحدودة لم ننل منه إلاّ المحدود وهو غيره، وكلّما زدنا في الإمعان في نيله زاد تعالياً وابتعاداً»[١].

من معطيات التمييز بين المفهوم والمصداق معالجة مشكلة أخرى قد يعرض لها بعضهم في سياق المعرفة التوحيدية. فالذات مطلقة لا يمكن اكتناهها ومعرفتها، والصفات عين الذات، فلا يمكن إذن معرفة الصفات!

يعكس الإشكال خلطاً بين المفهوم والمصداق، فإنّ الصفة عين الذات مصداقاً، وما تدركه المعرفة التوحيدية الإنسانية بوجه يكون على صعيد المفهوم، بالقيود والحدود التي ذكرت للمفاهيم خاصّة، وللّغة بشكل عامّ.

إذن تبقى المفاهيم أوعية محدودة ويبقى الإدراك الإنساني أسير تلك الحدود، وتبقى الذات الإلهية فوق جميع التصوّرات بل حتى فوق هذا التصوّر الذي يفيد أنّه سبحانه بخلاف كلّ تصوّر. ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[٢].

يقول الإمام علي عليه السلام: «**ما تُصوِّر فهو بخلافه**»[٣]. كما يرسم في قول آخر حدّاً واضحاً بين المعرفة الممكنة والمعرفة الممتنعة: «**فلسنا نعلم كنه عظمتك، إلاّ أنا نعلمُ أنّك حيٌّ قيوم لا تأخذك سِنة ولا نوم**»[٤].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص١٠١.

(٢) طه: ١١٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص١٠٢.

(٤) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٦٠، ص٢٢٥.

يتضمّن النصّ أيضاً إشارة إلى أنّ صفة الحياة والقيومية هما في طليعة الصفات الإلهية، وأن مرجع بقية الصفات إلى هاتين الصفتين.

## الخلاصة

١ ـ عالج البحث عدداً من الإشكالات المنهجية، في طليعتها محدودية المفاهيم وما يشوبها من خصائص مادّية.

٢ ـ تناول قضية إمكان المعرفة من خلال ثلاثة تكييفات نظرية، رفض منها نظرية المشبّهة والمعطّلة معاً، ومال إلى النظرية التي تؤمن بإمكان المعرفة من وجه، عبر الصفات والأسماء.

٣ ـ تؤمن نظرية المعرفة الممكنة من وجه بالاشتراك المعنوي للمفاهيم بين الممكن والواجب، بيد أنّها تميّز بينهما مصداقاً.

٤ ـ تستخدم نظرية المعرفة الممكنة المفاهيم الإيجابية التي تعبِّر عن كمال مطلق كأداة لمعرفة الحق سبحانه بعد أن تطهّرها من شَوْب المادة وإسار المحدودية والضيق دون غيرها من أقسام المفاهيم.

٥ ـ مع ذلك تبقى المفاهيم محدودة واللغة ضيّقة عن استشراف ساحة قدس الحقّ سبحانه مهما بلغ بها التجريد والتطهير.

# البحث الثالث

## الحياة

الحياة والعلم والقدرة ثلاث صفات تتصدّر الصفات الإلهية الذاتية. وحيث يختصّ هذا الفصل ببحث الحياة، فمن المفيد الانطلاق من تحديد منهجيّ يرسم نقطة البداية. كان يُفترض للبحث في هذه الصفة أن يبدأ من بيان حقيقتها، بيد أنّ الباحثين من فلاسفة ومتكلِّمين وعرفاء أجمعوا على أنّ حقيقة الحياة مجهولة الكنه؛ هذا الجهل لا يقتصر على هذه الصفة في الواجب سبحانه بل يمتدّ ليشمل مطلق حقيقة الحياة. لذلك انعطف البحث من التعريف والحقيقة إلى الآثار، بعد أن عجز عن أن يُحقّق تقدّماً على صعيد معرفة الحياة بذاتها.

لكي ندرك الفارق بين المنطلقين نستعين بمثال من الإنسان. ففي جواب سؤال: ما هو الإنسان؟ يقال مرّة: هو موجود حيّ ناطق، ويقال أخرى: هو الذي يضحك ويمشي. الأوّل تعريف يشير إلى الحقيقة، والثاني بيان للآثار.

يقول صدر الدين الشيرازي عن الحياة: «الحياة التي تكون عندنا في هذا العالم تتمّ بإدراك وفعل»[1].

يفسّر النصّ الحياة على أساس الإدراك والفعل، وهاتان ليستا الحياة نفسها، بل هما آثار الحيّ.

يمضي الطباطبائي على المنوال ذاته وهو يوضّح الحياة من خلال الآثار،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٤١٣.

فيقول: «الحياة فيما عندنا من أقسام الحيوان كون الشيء بحيث يدرك ويفعل».

ثم يضيف بعد ذلك: «فالحياة التي في الحيوان مبدأ وجوديّ يترتّب عليه العلم والقدرة»[١]. كما يقول عند تفسير قوله سبحانه: **﴿اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾**[٢]: «الحياة نحو وجود يترشّح عنه العلم والقدرة»[٣].

تدلّ هذه النصوص بوضوح على أمرين:

**الأوّل:** عدم إدراك العقل الإنساني لحقيقة الحياة وكنهها، بل الاقتصار في التعاطي معها على آثارها وحسب.

**الثاني:** أنّ حقيقة العلم والقدرة تكمن في الحياة. وحيث إنّ الثابت أنّ له تعالى علماً وقدرة ـ كما سيأتي ـ إذن فهو يتّصف بالحياة أيضاً، وهذا دليل عقليّ أشبه بالإنّ منه باللمّ.

ثَمَّ بالإضافة إلى البرهان العقليّ أدلة نقلية تفوق الإحصاء تثبت صفة الحياة لله سبحانه، تكفي منها الآية الكريمة الراسخة في الأذهان: **﴿اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ﴾**[٤]، كذلك قوله: **﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلحَيِّ الْقَيُّومِ﴾**[٥].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٠٦ ـ ٣٠٧.

(٢) البقرة: ٢٥٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص٣٢١. ومثله في: ج١٠، ص٥١، حيث يكتب: «الحياة بحسب النظر البادئ في الإنسان هي المبدأ الذي يظهر به العلم والقدرة في الشيء» فهذا أيضاً تعريف أو بيان للحياة من خلال الآثار.
كما يبيّنها أيضاً من خلال المقابل والآثار معاً، حين يقول: «ثم الحياة، وهي تقابل الموت الذي هو بطلان مبدأ الأعمال الحيوية، تعود بحسب التحليل إلى كون الشيء بحيث تترتّب عليه آثاره المطلوبة منه».

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) طه: ١١١.

بيد أنّ الحياة التي تنسب إلى الله سبحانه كصفة ذات، ينبغي أن تخضع للضوابط نفسها التي مرّت حول الصفات. من تلك الضوابط تقسيم الصفات الثبوتية إلى صفات فعل وصفات ذات على معيارين كلاميّ وفلسفيّ يميّزان بينهما، حيث يفيد المعيار الكلامي أن صفة الذات ما لا مقابل لها، كالحياة والعلم والقدرة. فالله سبحانه لا يوصف بالحياة مرّة والموت أخرى، ولا بالعلم والقدرة تارة وبالجهل والعجز تارة أخرى.

الحياة من صفات الذات، بل هي الأصل الذي تنشأ منه أمّهات الصفات كالعلم والقدرة. لكن عندما نرجع إلى القرآن نراه يجعل الموت في مقابل الحياة: ﴿**الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً**﴾[(١)]. والله سبحانه حيّ نحو حياة لا يقابلها موت.

لكي تتّضح الصفة أفضل وأن الله سبحانه يتّصف بحياة لا يعرضها موت، لابدّ من الاستعانة مجدّداً بالتمييز القائم بين المفهوم والمصداق من جهة، وبين المصاديق ذاتها من جهة أخرى. فالمصاديق التي يعرضها الموت هي الممكنات، أمّا واجب الوجود سبحانه فصفاته عين ذاته، ومن ثمَّ فالصفات التي تطلق عليه صفات غير متناهية، إذ لو كانت متناهية فهي غير قابلة للصدق عليه ذاتاً، فالله إذن حياة لا موت فيه. هذه حقيقة أكّدها القرآن الكريم على نحو جليّ، في قوله تعالى: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ**﴾[(٢)].

لكن قد يعترض على ذلك بأنّ الملائكة لا تموت أيضاً، بل الإنسان نفسه لا يموت ـ أي لا يفنى ـ بل يتحوّل من نشأة إلى أخرى. في الحقيقة ثمَّ فرق بين الحالتين، فالملائكة والإنسان وبقية الموجودات الممكنة من الممكن أن يعرضها

---

(١) الملك: ٢.

(٢) الفرقان: ٥٨.

الموت، بينما الله سبحانه حيّ نحو حياة من المحال أن يعرض عليها الموت.

من ثمَّ فإنّ الحياة الحقيقية هي لله حصْراً ﴿**اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ**﴾»[1] لا لسواه، أي أنّ الحياة التي لا يطرأ عليها الموت لذاتها محصورة بالله وحده، على غرار القوّة والعلم والعزّة وغيرها، فهذه في وصفها المطلق غير المتناهي لله وحده، وما للآخرين من حياة وعلم وقدرة وعزّة، عارضة عليهم بإفاضة منه سبحانه. يقول السيّد الطباطبائي بعد بيان: «من هنا يظهر أنّ الحياة الحقيقية يجب أن تكون بحيث يستحيل طروّ الموت عليها لذاتها، ولا يُتصوّر ذلك إلاّ بكون الحياة عين ذات الحيّ غير عارضة لها ولا طارئة عليها بتمليك الغير وإفاضته؛ قال تعالى: ﴿**وَتَوَكَّلْ عَلَى الحَيِّ الَّذِي لا يَمُوتُ**﴾[2]، وعلى هذا فالحياة الحقيقية هي الحياة الواجبة، وهي كون وجوده بحيث يعلم ويقدر بالذات. ومن هنا يُعلم أنّ القصر في قوله تعالى: ﴿**هُوَ الحَيُّ لا إلهَ إلاَّ هُوَ**﴾[3] قصر حقيقيّ غير إضافيّ، وأنّ حقيقة الحياة التي لا يشوبها موت ولا يعتريها فناء وزوال هي حياته تعالى»[4].

يتّضح أنّ أهمّ خصوصية للحياة الواجبية أنّها حياة يستحيل أن يقع في قبالها موت، تماماً كما مرَّ في وحدته سبحانه من أنّها وحدة يستحيل أن يقع في قبالها ثان، على عكس الوحدة التي يتّسم بها الإنسان مثلاً، فهي تقبل الثاني. كذلك حياة الموجودات الممكنة مجرّدة كانت أم مادّية فهي الأخرى يمكن أن يطرأ عليها الموت، وإذا كانت هناك مخلوقات مجرّدة لا تموت كالملائكة، فإنّ حياتها لا بذاتها إنّما بإفاضة من الله.

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) الفرقان: ٥٨.

(٣) غافر: ٦٥.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٢، ص٣٣٠.

## لفتة

لأهل المعرفة تمييز لطيف بين قول الله سبحانه: ﴿**كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ**﴾[١] وقوله: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ**﴾[٢] إذ المقصود من الآية الأولى هو الموت الذي يعرض النفس بعد الحياة. أمّا الآية الثانية فهي تريد أن تبيّن أنك في ذاتك لا حياة لك، إذا كانت لك حياة فهي عارضة عليك من الغير.

إنّ خطاب ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ**﴾ يعمّ جميع الموجودات الحيّة، فأيّما موجود حيّ نضع اليد عليه الآن يصحّ عليه وصف ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ**﴾ ولا حياة له في ذاته، بل تطلق عليه صفة الحياة بإفاضة من الله سبحانه.

هذا المعنى بالمواصفات ذاتها يحكيه قوله سبحانه: ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ**﴾[٣] فكلّ شيء هالك الآن لا أنّه سيهلك في المستقبل، وكل ما خلا الله باطل[٤]، باطل في ذاته، وإذا ما وجد له شيء فبإعارة من الله وإفاضة منه، كما سيتّضح ذلك تفصيلاً في بحث التوحيد الأفعالي.

تؤكّد النصوص الروائية هذا المعنى للحياة الحقيقية المطلقة التي تتّصف

---

(١) آل عمران: ١٨٥.

(٢) الزمر: ٣٠.

(٣) القصص: ٨٨.

(٤) قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ هُوَ الحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ﴾ (لقمان: ٣٠).
كما يشتهر في هذا المجال بيت لبيد بن ربيعة العامري:

ألا كلّ شيء ما خلا الله باطل    وكلّ نعيم لا محالة زائل

حيث نسب إلى النبي صلّى الله عليه وآله أنّه قال فيه: «أشعر كلمة تكلّمت به العرب كلمة لبيد»، وفي رواية أخرى أنّه صلّى الله عليه وآله قال: «أصدق كلمة قالها شاعر».
جامع مسلم: ج ٤، ص ٤١، ط مصر، العدد المسلسل ٢٢٥٦، نقلاً من شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١ / ٢، ص ١٠٠، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي.

بها الذات الإلهية، من ذلك قول الراوي: قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: إن الله علم لا جهل فيه، حياة لا موت فيه، نور لا ظلمة فيه، قال: «**كذلك هو**»[1].

في رواية ثانية عن الإمام الباقر عليه السلام جاء فيها: سمعته يقول: «**إنّ الله نور لا ظلمة فيه، وعلم لا جهل فيه، وحياة لا موت فيه**»[2].

## الخلاصة

**١ ـ** مشكلة الحياة أنّها مجهولة الحقيقة والكنه مفهوماً ومصداقاً، لا مجال للإطلال عليها إلاّ من خلال آثارها.

**٢ ـ** العلم والقدرة هما أبرز آثار الحياة، ومن ثمّ صارت الحياة مرجعاً تنتهي إليها أمّهات الصفات الذاتية.

**٣ ـ** الحياة الحقيقية هي ما يستحيل طروّ الموت عليها لذاتها، والحياة بهذا البيان هي لله محضاً إلاّ ما أفاضه لغيره.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٤، الحديث ١٧.

(٢) بحار الأنوار، ج٤، ص٨٤، الحديث ١٨.

# البحث الرابع: العلم

## الفصل الأوّل:

## علم الله بذاته

### مقدّمات منهجية

يبدأ الفصل بعدد من المقدّمات المنهجية التي تمهِّد لتفاصيل البحث. هذه المقدّمات هي:

١ ـ يعدّ العلمُ واضحاً في الذهن مفهوماً ومصداقاً، ومن ثمّ فهو ليس قابلاً للتعريف، فأيّما تعريف تعرّف به العلم لابدّ أن يكون مسبوقاً بمعرفة مفهوم العلم، أي أن يفهم المُدرِك العلم مسبقاً حتى يفهم تعريف العلم.

لذلك لا تبحث الفلسفة مفهوم العلم أو مصداقه، بل تبحث خواص العلم وفيما إذا كان موجوداً مادّياً أم مجرّداً، كما تبحث في أقسامه، أ هو حصوليّ وحضوري، أم حصوليّ فقط، أم حضوريّ فقط.

على هذا يقرّر البحث الفلسفي نتيجة تفيد أنّ: «وجود العلم ضروريّ عندنا بالوجدان وكذلك مفهومه بديهيّ لنا» إنّما ينصبّ البحث «على أخصّ خواصّه»[١].

---

(١) نهاية الحكمة، السيد محمد حسين الطباطبائي، ص٢٣٦.

يشبه العلم الوجود في منهج البحث، إذ لا تتناول الفلسفة أصل إثبات الوجود لأنّه وجدانيّ، ولا تعريف مفهومه لأنّه بديهيّ، بل ينصبّ البحث على أقسامه.

**٢ ـ** يقرِّر الوجدان أيضاً أنّ العلم صفة كمال، وكفى بالعلم فخراً أن يدّعيه من لا علم له، ولو كان نقصاً ما ادّعاه الجاهل؛ لذلك ترى الجميع صغيراً وكبيراً، بارزاً وضئيلاً يتألّم إذا نسبتَ إليه الجهل.

فالعلم إذن وصف وجوديّ كماليّ لا يختصّ بمرتبة دون أخرى بل هو وصف عامّ، بحسب ما يقرّره العقل والوجدان.

ثمّ في النقل نصّ روائيّ يتألّق في تأكيد هذا المعنى، فعن ابن عميرة عن هشام بن الحكم، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام قال: «**العلم هو من كماله**»[1] يعني كمال الله سبحانه.

ينبغي الإشارة إلى نقطة منهجية في استخدام النصّ الروائي في مثل هذه المواضع، إذ لا يحتاج الباحث أن يدقّق في السند، لأنّ النصّ يلعب دور الشاهد والمؤيّد للمرتكز الوجداني والعقلي الواضح الذي لا يحتاج إلى دليل، ومن ثمّ فهو لا يمارس دور تأسيس الدليل حتّى يحتاج إلى التمحيص السندي.

**٣ ـ** يحظى مبحث العلم بأهمّية متميّزة في الإلهيات، بل ربما كان أهمّ بحوث التوحيد، فمن العلم تنفتح أبواب متعدّدة، وعلى أساسه تشاد قواعد يرتاد فيها البحث التوحيدي آفاقاً رحيبة.

يقول الحكيم السبزواري في حاشية له على الأسفار: «اعلم أنّ مسألة العلم مسألة مهمة في الإلهيات يستنبط اللبيب العارف منها كثيراً من المسائل المهمّة، خصوصاً مسألة التوحيد الخاصّي، إذ كما مرَّ قولنا: «البسيط كلّ

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، بيروت ١٩٨٣، ج٤، ص٨٣.

الموجودات» ليس إلاّ مسألة العلم الحضوري الذاتي، ولا يستقيم هذا إلاّ بذاك»[١] كما سيأتي مفصّلاً.

٤ ـ يتضمّن مبحث العلم ثلاثة محاور أساسية، هي:

**أولاً**: علم الله بذاته.

**ثانياً**: علمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، ويعبَّر عنه بالعلم الذاتي.

**ثالثاً**: علمه بمخلوقاته عند الإيجاد، ويعبَّر عنه بالعلم الفعلي.

## أوّلاً: علم الله بذاته

من يتابع النصوص الروائية التي جاءت عن طريق أئمّة أهل البيت عليهم السلام يلحظ تأكيداً مكثّفاً على هذا المبحث، مع إشارات بيّنة تدلّ على تورّط المجتمع في خوض المسألة، وانقسامه إلى تيّارات يتبنّى كلّ منها موقفاً يغاير موقف التيّار الآخر.

عندما تتخطّى مسائل البحث المعرفيّ أروقة البحث العلمي إلى المجتمع، ففي ذلك دلالة على انتشارها المكثّف، وأنّها صارت من الأمور التي يعمّ بها البلاء. وهكذا كانت مسألة علم الله بذاته.

## تحليل الشبهة

لكن ما هي الدوافع التي أملت على المهتمّين في البحث التوحيدي أن يثيروا الشك في علم الله بذاته؟ نشأت المشكلة من شبهة عقلية فلسفية أفضت مضاعفاتها والعجز عن حلّها إلى إنكار علم الله سبحانه بذاته.

تتلخّص الشبهة فيما ذهبوا إليه من أنّ العلم غير المعلوم، وهو نوع إضافة بين العالم والمعلوم، وإذا صار إضافة يستلزم الاثنينية. بمعنى أنّهم لو قالوا إنّ

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، حاشية السبزواري، ج٦، ص٢٧٠.

الله يعلم ذاته للزم أن يكون الواحد اثنين: عالماً ومعلومه غيره؛ وفاقاً لقاعدة «العالم غير المعلوم»، لذلك قفزوا على الشبهة بإنكار أن يكون الله عالماً بذاته، مع أنّه يعلم غيره!

يقول الفخر الرازي: «وقيل إنّه (العلم) أمرٌ إضافيّ، وهو الحقّ لنا، أنّه لا يمكننا كون الشيء عالماً إلاّ إذا وضعنا في مقابلته معلوماً»[1] ومن ثَمَّ لا يكون الله عالماً بذاته إلاّ إذا وضعنا معلوماً بإزائه، التالي باطل لأنّه يستلزم الاثنينية، فهو إذن لا يعلم بذاته!

يوضّح العلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦) الشبهة على نحو أفضل عندما يعرض إلى تحليلها في شرحه لكتاب أستاذه نصير الدين الطوسي «تجريد الاعتقاد» حيث يقول في «كشف المراد»: «قال (الطوسي): والتغاير اعتباريّ. أقول (الحلّي): لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكلّ معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة عن المخالفين وابتدأ باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته، ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل أجاب عنه وحذفه للعلم به.

وتقرير الاعتراض أن نقول: العلم إضافة بين العالم والمعلوم، أو مستلزم للإضافة، وعلى كلا التقديرين فلابدّ من المغايرة بين العالم والمعلوم، ولا مغايرة في علمه بذاته»[2].

كما قرّر الشبهة من المعاصرين الشيخ جعفر سبحاني بقوله: «استدلّ

---

(١) تلخيص المحصَّل المعروف بنقد المحصَّل بالإضافة إلى رسائل وفوائد كلامية، الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ )، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠، ص١٥٧. الجدير ذكره أنّ «المحصّل» هو لفخر الدين الرازي وتلخيصه أو نقده لنصير الدين الطوسي.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ)، تعليق الشيخ حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٧هـ، ص٢٨٥.

النافون لعلمه سبحانه بذاته بأن العلم نسبة قائمة بين العالم والمعلوم، والنسبة إنّما تكون بين الشيئين المتغايرين، ونسبة الشيء إلى نفسه محال؛ إذ لا تغاير ولا اثنينية. وباختصار: الشيء الواحد، أعني سبحانه وتعالى، بما هو شيء واحد لا تتصوّر فيه نسبة»[١].

## الجواب

أمّا الجواب فيعود مرّة أخرى إلى التمييز بين المفهوم والمصداق، فالخلط بين الاثنين هو الذي أفضى بهؤلاء إلى إنكار ما أنكروه، فحيث عرضت عليهم الشبهة لم يستطيعوا معالجتها عقلياً، ولم يأووا إلى ركن رشيد يعصمهم منها ومن غيرها، بعد أن أوصدوا على أنفسهم باب أئمّة أهل البيت عليهم السلام وحرموها من معارفهم، فوقعوا بهذا الالتباس وغيره.

توضيح الجواب: أنّ العلم والعالم والمعلوم بعضها غير بعض من حيث المفهوم، فكمفاهيم يختلف بعضها عن بعض، لكن لم يقم برهان على وجوب أن يكون العالم غير المعلوم في كلّ علم من حيث المصداق، إذ يمكن أن يكون العالم عين المعلوم ويمكن أن لا يكون.

هكذا يختلف الحال باختلاف زاوية النظر، فإذا تمَّ النظر من زاوية المفهوم فالعالم غير المعلوم مفهوماً، أمّا إذا تمّت النظرة إلى المصداق الخارجي فيمكن أن يكون المصداق واحداً لكن تصدق عليه مفاهيم متعددة.

لقد ثبت فيما تقدّم أنّ الله سبحانه من حيث المصداق حقيقة واحدة بسيطة، لكن تصدق عليه مفاهيم متعدّدة. فليكن الأمر كذلك في هذه الحالة، إذ يصدق عليه سبحانه عالم ويصدق عليه معلوم، لكن العالم عين المعلوم ولا

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ص١١٢.

محذور فيه.

لهذا المعنى أشار المحقّق الطوسي بكلامه: «والتغاير اعتباريّ»[1] أي إنّ التغاير بين العالم والمعلوم هو باعتبار الذهن، أمّا بحسب المصداق الخارجي فأحدهما عين الآخر.

كما أشار إليه أيضاً العلاّمة الحلّي في شرحه لعبارة الطوسي، حين قال بعد استعراض الشبهة وتحليلها: «والجواب: أنّ المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار، وها هنا ذاته تعالى من حيث إنّها عالمة مغائرة لها من حيث إنّها معلومة»[2].

## الاستدلال

تعود الأدلّة إلى إثبات علم الله بذاته إلى المستويين العقلي والنقلي.

ينتهي البرهان العقلي إلى قاعدة «معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له»، وأدلّة أخرى.

ملخّص الدليل: أنّ الإنسان يعلم ذاته علماً حضورياً، فمهما غفل عن شيء فلا يغفل عن ذاته، ولو شكّ في كلّ شيء فلا يشك بوجوده الذي يعبّر عنه بـ «أنا»، فكيف يجوز أن يكون الله قد زوَّد الإنسان بهذا العلم وهو فاقد له؟ لو كان ذلك للزم منه أن يكون فاقد الشيء معطياً له، وهو محال عقلاً، لأنّ مفيض الكمال وواهبه لا يكون فاقده.

وحيث «ثبت استناد جميع الممكنات إليه ومنها الذوات العالمة بأنفسها، وجب أن يكون الواجب واجداً لهذا الكمال، أي عالماً بذاته علماً يكون نفس

---

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مصدر سابق، ص٢٨٥.

(٢) كشف المراد، مصدر سابق، ص٢٨٥.

ذاته لا زائداً عليها»[١]. بل «علم الموجود الحق بذاته أتمّ العلوم وأشدّها نورية وجلاء وظهوراً»[٢] وفاقاً لقاعدة أن الواجب الوجود فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

يضيف صدر الدين الشيرازي في إشارة إلى قانون أنّ واهب الكمال من المحال عقلاً أن يكون فاقداً له: «كيف يسوغ عند ذي فطرة عقلية أن يكون واهب كمال ما ومفيضه قاصراً عن ذلك الكمال؟»[٣].

أمّا على الصعيد النقلي، فقد انفتحت روايات أهل البيت على المسألة، بالأخصّ بعد أن تحوّلت إلى إشكال علميّ بدأ يتسرّب خارج حَلَق أهل العلم وينفذ إلى المجتمع. كما يلحظ أنّ السؤال عنها شهد كثافة منظورة في عصر الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام حينما سمحت أجواء السياسة على عهد المأمون العباسي بمجالس المناظرة والعلم التي راحت أصداؤها تعبر أسوار البلاط إلى مختلف فئات الأمّة.

من بين العديد من الروايات نختار فيما يلي نصّين، لهما دلالة على المطلوب:

١ ـ عن محمد بن سنان، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: هل كان الله عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟ قال: **نعم**. قلتُ: يراها ويسمعها؟ قال: «**ما كان محتاجاً إلى ذلك؛ لأنّه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، ونفسه هو، وقدرته نافذة فلا يحتاج أن يسمّي نفسه، ولكنّه اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها**»[٤] إلى

---

(١) الإلهيات، مصدر سابق، ص١١١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص١٧٧.

(٣) المصدر السابق، ج٦، ص١٧٨.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٨، الحديث ٢٦.

آخر النصّ.

ثَمّ في النصّ تمييز دقيق له دلالته في الموضوع، فهو لم يستخدم كلمة «عالماً» بل استخدم «عارفاً» والمعرفة أدقّ من العلم، وهي أخصّ منه. إنّ تعبير العلم ينسجم حتّى مع العلم الحصولي، أمّا العرفان فلا يكون إلاّ في الحضوري.

وجواب الإمام بالإثبات.

**٢ ـ** عن فضيل بن سكرة، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: جعلت فداك إن رأيت أن تعلّمني هل كان الله جلَّ وجهه يعلم قبل أن يخلق الخلق أنّه وحده؟ فقد اختلف مواليك، فقال بعضهم: قد كان يعلم قبل أن يخلق شيئاً من خلقه، وقال بعضهم: إنّما معنى يعلم يفعل، فهو اليوم يعلم أنّه لا غيره قبل فعل الأشياء، فقالوا: إن أثبتنا أنّه لم يزل عالماً بأنّه لا غيره فقد أثبتنا معه غيره في أزليته؟ فإن رأيت يا سيدي أن تعلّمني ما لا أعدوه إلى غيره؟ فكتب عليه السلام: «**ما زال الله عالماً تبارك وتعالى ذكره**»[1].

يكشف النصّ عن المناخ الاجتماعي الذي كان سائداً إزاء هذه المسألة العلمية، كما يشير بوضوح إلى شبهة الاثنينية ودورها في بلورة الاتجاه الذي انتهى إلى مقولة إنكار علم الله بذاته، بيدَ أنّ جواب الإمام جاء حاسماً في إثبات العلم الإلهي في هذا الطور كما في الأطوار الأخرى كما يفيد قوله عليه السلام: «**ما زال الله عالماً**».

## الخلاصة

**١ ـ** يعدّ العلم من الضرورات الواضحة في الإدراك البشري مفهوماً ومصداقاً.

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٨، الحديث ٦.

**٢ ـ** يحظى العلم بموقع متميّز في البحث التوحيدي، إذ تتفرّع منه وتُشاد عليه مسائل أساسية في التوحيد.

**٣ ـ** يتضمّن مبحث العلم محاور أساسية ثلاثة، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد وعلمه بمخلوقاته بعد الإيجاد.

**٤ ـ** ثمَّ شبهة نشأت حول علم الله بذاته أدّت إلى إنكار بعضهم لهذا الضرب من العلم، ناتجة أساساً من الخلط بين المفهوم والمصداق.

**٥ ـ** ينتهي الدليل العقلي لإثبات علم الله بذاته في أحد أوجهه، إلى القاعدة التي تفيد أنّه من المحال عقلاً أن يكون معطي الشيء فاقداً له.

كما ثَمَّ نصوص روائية مكثّفة تؤكّد المعنى ذاته.

## الفصل الثاني:

# العلم الذاتي

## ثانياً: علم الله بالأشياء قبل إيجادها

استحوذت هذه المسألة على اهتمام الفلاسفة منذ القديم، حيث سجَّل البحث الفلسفي آراء واتجاهات متعدّدة ازدادت تنوّعاً في العصر الإسلامي. من المحقّقين من أنهى القول فيها إلى سبعة مذاهب يضمّ كلّ مذهب عدداً من الآراء التي تنتمي إلى رموز فلسفية أو كلامية أو عرفانية، كما فعل ذلك صدر الدين الشيرازي، الذي سعى أن يقدّم استعراضاً موجزاً للمسألة في نطاق التاريخ الفلسفي بدءاً من العهد اليوناني وانتهاءً بالقرن الهجري العاشر[1].

لكن رغم التنوّع الكبير يلحظ أن الموقف الصدرائي في إطار الصياغة التي قدّمتها مدرسة الحكمة المتعالية هو الذي هيمن على الساحة خلال القرون الأخيرة، على الأقلّ في نطاق هذه المدرسة ومريديها صعوداً إلى وقتنا الحاضر، حيث تشهد ازدهاراً منظوراً في الاتجاه الفلسفي السائد في الحوزة القمّية، بالأخصّ مع العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي وتلاميذه.

يعبّر أحد تلامذة العلاّمة عن الموقف الخاصّ هذا إزاء المسألة وأهمّيتها، بقوله: «هذه المسألة (علم الله تعالى) هي من أغمض المسائل الحكمية. وقد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص١٨٠ فما بعد.

بذل كبار الفلاسفة والمتكلِّمين جهوداً وافرة لتبيينها، وعقدوا مسائل كثيرة في باب العلم تمهيداً لحلّها، كالعقل الإجمالي، والعلم الكلّي الحاصل من الأسباب قبل تحقّق مسبّباتها، وغيرهما ممّا ركّز عليه الشيخ (ابن سينا) في كتبه.

ويكفيك نموذجاً جليّاً لهذه الجهود ما ترى في كتاب (التعليقات) حيث عالج هذه المسألة مرةً بعد أخرى مما يشكّل قسماً كبيراً من هذا الكتاب[١].

ولهم أقوال عديدة ومباحثات طويلة ومناقشات عنيفة تعرّض لبعضها صدر المتألهين[٢]، وتصدّى للمحاكمة بينها، وقد مهّد نفسه مقدّمات[٣] لتوضيح ما اختاره من العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، ممّا يعدّ أروع منتوج للتفكير الفلسفي وأبدع منسوج للعقل البشري، وإن كان حقيقة المقصود أرفع ممّا يحلّق إليه طائر الذهن الإنساني ﴿**وَلا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلاَّ بِمَا شَاءَ**﴾ (البقرة: ٢٥٥)»[٤]. لكن الحق أن للإنجاز الصدرائي على هذا الصعيد بذوراً معرفية مكينة سبقته أشاد على أساسها البناء، وأقامه على قواعدها. ولا غرو، فمن سنّة المعرفة البشرية أن يستفيد اللاحق من السابق.

## منهج البحث

سيتمّ تناول الموضوع من خلال الخطوات التالية:

١ ـ إضاءة المسألة عبر عرض عدد من الآيات القرآنية والنصوص الروائية التي تناولت العلم الإلهي.

---

(١) راجع التعليقات، ص: ١٣ ـ ١٥، ٢٤ ـ ٢٩، ٤٨، ٦٠، ٦٥ ـ ٦٦، ٧٨، ٨١، ٩٧، ١٠٢، ١٠٣، ١١٦، ١١٨ ـ ١٢٦، ١٤٩، ١٥٢ ـ ١٥٦، ١٥٨ ـ ١٥٩، ١٩١ ـ ١٩٣ (منه).

(٢) الأسفار، مصدر سابق، ج٦، ص١٦٩ ـ ٢٨٩ (منه).

(٣) ينظر: الأسفار، ج٦، ص١٤٩ ـ ١٦٨؛ المبدأ والمعاد، ص٧٦ ـ ١٢٣ (منه).

(٤) تعليقة على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، قم ١٤٠٥هـ، ص٤٤٢.

٢ ـ تحديد المشكلة بتحرير محلّ النزاع.

٣ ـ الاستدلال على المطلوب بالدليل النقلي وبيان النتائج المترتّبة عليه.

٤ ـ ذكر عدد من البراهين العقلية وفق مرتكزات مدرسة الحكمة المتعالية.

٥ ـ معالجة بعض الشُبَه والإشكالات التي تترتّب على الجواب.

٦ ـ استعراض نظريات المشّائين والإشراقيين والعرفاء وما قدّموه من إجابات إزاء المسألة، لكي يعكس البحث صورة متوازنة قدر الإمكان للجهود التي بذلت على هذا الصعيد.

## ١ ـ المشهد القرآني والروائي

يضيء القرآن الكريم جوانب المشهد في مسألة العلم الإلهي بأروع بيان، كاشفاً عن جزئيات علمه سبحانه بالأشياء على أدقّ وجه.

المهمّة ذاتها ينهض بها النصّ الروائي، إذ ثَمَّ عدد وافر من الروايات يتحدّث عن علمه التفصيلي بالأشياء.

فيما يلي عدد من الآيات نسوقها على سبيل المثال[1]؛ منها:

١ ـ يقول سبحانه: **﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ * وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ﴾**[2].

---

(١) تناول الشيخ المجلسي عدداً وافراً من هذه الآيات على ترتيبها في المصحف الشريف، تحت عنوان: «العلم وكيفيته والآيات الواردة فيه».

ينظر: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٧٤ فما بعد.

(٢) الأنعام: ٥٩ ـ ٦٠.

**٢ ـ** قوله سبحانه: **﴿قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمْهُ اللهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّماوَاتِ وَمَا فِي الأَرْضِ﴾**[١].

**٣ ـ** قوله: **﴿اللهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى وَمَا تَغِيضُ الأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ سَوَاءٌ مِنْكُمْ مَنْ أَسَرَّ الْقَوْلَ وَمَنْ جَهَرَ بِهِ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِاللَّيْلِ وَسَارِبٌ بِالنَّهَارِ﴾**[٢].

**٤ ـ** قوله سبحانه: **﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾**[٣].

**٥ ـ** قوله سبحانه: **﴿وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُسِرُّونَ وَمَا تُعْلِنُونَ﴾**[٤].

**٦ ـ** قوله سبحانه: **﴿وَاللهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَلِيماً﴾**[٥].

**٧ ـ** قوله سبحانه: **﴿إِنْ تُبْدُوا شَيْئاً أَوْ تُخْفُوهُ فَإِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾**[٦].

أمّا بشأن النصوص الروائية، فحسبنا منها خطب الإمام أمير المؤمنين في «نهج البلاغة»، من ذلك:

**١ ـ** قوله عليه السلام: **«ولا يعزب عنه عدد قطر الماء ولا نجوم السماء، ولا**

---

(١) آل عمران: ٢٩.

(٢) الرعد: ٨ ـ ١٠.

(٣) يونس: ٦١.

(٤) النحل: ١٩.

(٥) الأحزاب: ٥١.

(٦) الأحزاب: ٥٤.

**سوافي الريح في الهواء، ولا دبيب النمل على الصفا، ولا مقيل الذرّ في الليلة الظلماء. يعلم مساقط الأوراق وخفيّ طرف الأحداق»**[١].

٢ ـ قوله عليه السلام: «**فسبحان من لا يخفى عليه سواد غسق داج ولا ليل ساج في بقاع الأرضين المتطأطئات، ولا في بقاع السفح المتجاورات، وما يتجلجل به الرعد في أفق السماء، وما تلاشت عنه بروق الغمام، وما تسقط من ورقة تزيلها عن مسقطها عواصف الأنواء وانهطال السماء، ويعلم مسقط القطرة ومقرّها، ومسحب الذرة ومجرّها وما يكفي البعوضة من قوتها وما تحمل الأنثى في بطنها»**[٢].

٣ ـ قوله عليه السلام: «**يعلم عجيج الوحوش في الفلوات، ومعاصي العباد في الخلوات، واختلاف النِّينان (أي الحيتان) في البحار الغامرات، وتلاطم الماء بالرياح العاصفات»**[٣].

٤ ـ قوله عليه السلام: «**إنّ الله سبحانه وتعالى لا يخفى عليه ما العباد مقترفون في ليلهم ونهارهم، لطف به خبراً، وأحاط به علماً، أعضاؤكم شهوده، وجوارحكم جنوده، وضمائركم عيونه، وخلواتكم عيانه»**[٤].

٥ ـ قوله عليه السلام: «**قسّم أرزاقهم وأحصى آثارهم وأعمالهم وعَدَد أنفسهم وخائنة أعينهم وما تخفي صدورهم من الضمير، ومستقرّهم ومستودعهم من الأرحام والظهور، إلى أن تتناهى بهم الغايات»**[٥].

إنّ نصوص النقل قرآناً وحديثاً قطعية الدلالة في بيان العلم التفصيلي لله سبحانه، وأنّه يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، بل يعلم السرّ وأخفى.

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٧٨، ص٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٢، ص٢٦١.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٨، ص٣١٢.
(٤) نهج البلاغة، الخطبة ١٩٩، ص٣١٨.
(٥) نهج البلاغة، الخطبة ٩٠، ص١٢٣.

بيدَ أنّ هذا الوضوح القرآني ـ الحديثي لم يمنع من ظهور مشكلة على صعيد الإدراك الإنساني عندما تحوّل الإنسان إلى مضمار التحليل وصياغة النظريات سواء على مستوى الفلسفة أو الكلام.

## ٢ـ محلّ النزاع

ما أثبتته النصوص المتقدّمة أنّ الله سبحانه يعلم هذه الأشياء علماً تفصيلياً حين خلقها وبعد الخلق، لكن السؤال: هل كان يعلمها على النحو التفصيلي ذاته قبل أن يخلقها؟

لقد تمّت الإشارة إلى أنّ العلم الإلهي على ثلاثة ضروب، هي علم الله بذاته، وعلمه بمخلوقاته قبل الإيجاد، وعلمه بالأشياء حين الإيجاد وبعده.

ما يبدو من متابعة بحوث المختصّين أنّ أحداً لا ينكر علمه سبحانه بالأشياء حين الإيجاد، إنما الكلام في المسألة التي يعبَّر عنها بلغة المعرفة التوحيدية المختصة بـ «العلم التفصيلي قبل الإيجاد» أو «العلم الذاتي»، وقد وقع الاختلاف فيها، حتى أنّه يفهم من نصوص بعض الحكماء أن الله لا يعلم الجزئيات؛ خشية التورّط بعدد من الشبهات.

فالنزاع إذن يدور حول علم الله بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد.

## ٣ـ الدليل النقلي

لقد استوفى الدليل النقلي تغطية المسألة من جميع جوانبها لما يثبت العلم التفصيلي قبل الإيجاد وخصائص هذا العلم وما يرتبط به عبر عشرات الروايات، ويغني من ثمّ عن البحث العقلي، تماماً كما مرَّ في الوحدة العددية حينما أغنت نصوص الإمام عليّ وبقيّة أئمّة أهل البيت عليهم السلام بروحها

البرهانية وعناصرها الاستدلالية عن إقامة برهان عقليّ مستقلّ على تلك الوحدة. مع أننا لن نهمل الدليل العقلي تماماً، إلاّ أن البداية ستكون بالدليل النقلي وفق منهج يبلور أهمّ خصائص هذا العلم عبر تسع مسائل، هي:

## المسألة الأولى: أنّ الله يعلم بالأشياء قبل الإيجاد

في هذا المجال عدد من الروايات، نشير فيما يلي إلى بعضها:

• عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصَر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم**»[١].

في النصّ دلالة واضحة على أنّ هذه الأشياء كلّها كانت موجودة في العلم، و«كان المعلوم» هي «كان» التامّة بمعنى «وُجد».

• عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما يكون، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعد كونه**»[٢].

تؤكّد الرواية بما لا يقبل اللبس أنّ علمه سبحانه بالأشياء حين الخلق وبعد أن كانت ـ على الوصف الدقيق البارع الذي بيّنته النصوص القرآنية والروائية المتقدّمة ـ هو كعلمه بها قبل أن تكون، من دون فرق بين الحالين.

يسعى هذا النصّ ـ وغيره ـ في تركيزه على العلم التفصيلي قبل الإيجاد، إلى مواجهة تيّار كان يذهب إلى أنّ علم البارئ قبل الخلق هو علم إجماليّ يصير

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٧، الحديث ١.

(٢) الأصول من الكافي، ج١، ص١٠٧، الحديث ٢.

تفصيلياً بعده، تماماً كالرسّام الذي يعلم إجمالاً أنّه يستطيع أن يرسم عدداً من اللوحات الفنية، فهو لا يعرف التفاصيل قبل الرسم وإنّما يصير عالماً بها بعد إنجاز الرسم وإكماله.

• عن أيّوب بن نوح أنّه كتب إلى أبي الحسن عليه السلام يسأله عن الله عزّ وجلّ أكان يعلم الأشياء قبل أن خلق الأشياء وكوّنها أو لم يعلم ذلك حتى خلقها وأراد خلقها وتكوينها، فعلم ما خلق عندما خلق، وما كوّن عندما كوّن؟ فوقّع بخطّه: «**لم يزل الله عالماً بالأشياء قبل أن يخلق الأشياء، كعلمه بالأشياء بعدما خلق الأشياء**»[١].

• عن جعفر بن محمد بن حمزة، قال: كتبت إلى الرجل عليه السلام أسأله: أن مواليك اختلفوا في العلم، فقال بعضهم: لم يزل الله عالماً قبل فعل الأشياء، وقال بعضهم: لا نقول لم يزل الله عالماً، لأنّ معنى يعلم يفعل، فإن أثبتنا العلم فقد أثبتنا في الأزل معه شيئاً، فإن رأيت جعلني الله فداك أن تعلّمني من ذلك ما أقف عليه ولا أجوزه؟ فكتب عليه السلام بخطّه: «**لم يزل الله عالماً تبارك وتعالى ذكره**»[٢].

ثمَّ في النصّ إشارة إلى الحيّز الاجتماعي للمسألة، بحيث استحوذت على اهتمام الناس حتى توزّعوا إلى فرق بعدد الآراء انتظمت الصف الشيعي نفسه بحسب دلالة «مواليك». كما فيه تنبيه إلى «الشبهة» التي يحذر منها بعضهم لو التزم بمبدأ علم الله بالأشياء قبل الإيجاد، إذ يخشى هؤلاء أن يثبتوا مع الله قديماً أو أزلياً آخر.

• عن ابن حازم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس كان في علم الله تعالى؟ قال: فقال: «**بلى قبل أن**

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٧، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٠٧ ـ ١٠٨، الحديث ٥.

**يخلق السماوات والأرض»**[١].

• عن ابن مسكان، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الله تبارك وتعالى أكان يعلم المكان قبل أن يخلق المكان أم علِمه عندما خلقه وبعدما خلقه؟ فقال: «**تعالى الله، بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كَوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان**»[٢].

• عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سمعته يقول: «**كان الله ولا شيء غيره، ولم يزل عالماً بما كوّن، فعلمه به قبل كونه كعلمه به بعدما كوّنه**»[٣].

• عن ابن حازم، قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: «**لا، من قال هذا فأخزاه الله**». قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال: «**بلى، قبل أن يخلق الخلق**»[٤].

## المسألة الثانية: علمه بالممتنع لو كان كيف كان يكون

أثبتت النصوص المذكورة آنفاً أنَّ الله يعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون إلى أبد الآبدين. بيدَ أنّها أضافت ضرباً آخر إلى علم الله، هو علمه بالممتنع لو وُجد كيف يوجد. وهذه من أعاجيب الروايات فيما تتضمّنه من دقّة في المعرفة، فلو دار الأمر حول الممكن وأنّه سبحانه يعلم به لو وُجد كيف يوجد ، لكان في ذلك وجه، أمّا الممتنع فمحال أن يوجد، مع ذلك أشارت

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٤، الحديث ١٤.
(٢) بحار الأنوار، ج٤، ص٨٥، الحديث ٢٠.
(٣) بحار الأنوار، ج٤، ص٨٦، الحديث ٢٣.
(٤) بحار الأنوار، ج٤، ص٨٩، الحديث ٢٩.

إليه النصوص الروائية الكريمة جرياً على قاعدة فرض المحال ليس بمحال.

من ذلك ما عن فتح بن يزيد الجرجاني، عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: يعلم القديم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون؟ قال: **«ويحك إن مسألتك لصعبة، أما سمعت الله يقول: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ وقوله: ﴿وَلَعَلاَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ وقال ـ يحكي قول أهل النار ـ : ﴿أَخْرِجْنَا نَعْمَلْ صَالِحاً غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ وقال: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ فقد علم الشيء الذي لم يكن أن لو كان كيف كان يكون»**[1].

معنى قوله: «لم يكن» أي يمتنع أن يكون، لا أنّه لم يوجد. والشواهد عليه كثيرة، منها لغة بعض الروايات في التعبير عن الممتنع بصيغة «لا يكون»[2]، كذلك الشواهد التي ذكرها الإمام الكاظم مثل تعدّد الآلهة، حيث يمتنع شريك الباري، كما من المحال أن يعود الإنسان من تلك النشأة إلى هذه بحسب ما أثبته البرهان العقلي في موضعه.

## المسألة الثالثة: علمه فعليّ لا انفعاليّ

ينقسم العلم ـ بنحو من أنحاء القسمة ـ إلى فعليّ وانفعاليّ. العلم الانفعالي هو الذي يكون فيه العلم تابعاً للمعلوم، فإذا ما وجد المعلوم وارتبط به

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٢ ـ ٨٣، الحديث ١٠.

(٢) من ذلك، ما عن ابن أذينة، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا أو تكبر البيضة؟ قال: إنّ الله تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون».
لأنّ القدرة تتعلّق بما يصحّ حصوله ويمكن وجوده، فما هو ممتنع وجوده ومتعذّر حصوله لا تتعلّق به القدرة، ولا يصح أن يُسأل عنه بأن الله قادر أن يفعله أم لا؟ وبالجملة فالنقص في القابل دون الفاعل. ينظر: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص١٤٣، الحديث ١٠، والتعقيب على الرواية منه.

الإنسان بأحد الحواس الخمس، وأخذ صورة من المعلوم، يكون العلم منفعلاً من المعلوم الخارجي.

أمّا إذا كان المعلوم تابعاً للعلم، فهو علم فعليّ.

علم الله سبحانه هو علم فعليّ لا انفعاليّ، ومن ثمّ فهو ليس تابعاً للمعلوم بل المعلوم تابع له، بمعنى أنّ المعلوم وُجد على أساس العلم، لا أن هذا العلم وُجد على أساس المعلوم الخارجي.

أشارت الروايات إلى هذا المعنى في عدد من النصوص، منها قول الإمام الصادق عليه السلام: «**لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم... فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم**»[1]. يقرّر النصّ الكريم بوضوح أنّ العلم أسبق من المعلوم، والمعلوم متأخّر عنه.

كما يعقّب عليه المجلسي في «مرآة العقول» بقوله: «وكان المعلوم: أي وُجد»[2].

لكن ينبغي عدم الخلط بين العلم الفعلي الذي هو في مقابل العلم الانفعالي، وبين العلم الفعلي في مقابل العلم الذاتي، فالثاني غير الأول، وكثيراً ما يقع الالتباس والخلط في هذه المصطلحات.

فالفعليّ قد يطلَق بإزاء الذاتيّ، كما قد يطلَق بإزاء الانفعاليّ.

لذلك يقول المحقّق الطوسي في «تجريد الاعتقاد» تحت عنوان «في أقسام العلم»: «وهو فعليّ وانفعاليّ وغيرهما». ثم يعقّب الشارح العلاّمة الحلّي عليه، بقوله: «أقول: العلم منه ما هو فعليّ وهو المحصّل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته... ومنه انفعاليّ وهو المستفاد من الأعيان

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٧، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق، هامش ص١٠٧.

الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما»[١].

بعبارة أخيرة: يراد بالعلم الفعلي ما يكون المعلوم فيه تابعاً للعلم، أمّا العلم الانفعالي فهو ما يكون العلم تابعاً للمعلوم.

وقد أشارت النصوص الروائية بوضوح إلى أنّ علم الله فعليّ سبق المعلوم. وفي نصّ للإمام أمير المؤمنين يقول عليه السلام في سبق العلم للمعلوم: «**مبتدع الخلائق بعلمه**»[٢].

## المسألة الرابعة: أنّ علمه قبل الإيجاد عين الذات

وهذه المسألة تدور حول علاقة العلم بالذات، فهل العلم الإلهي بالأشياء قبل الإيجاد زائد على الذات أم هو عين الذات؟ لقد تقدّم الحديث في فصول سابقة أنّ صفات الله الذاتية عين ذاته، يستحيل أن تكون زائدة على الذات، خلافاً لنظرية الأشاعرة. والعلم من الصفات الذاتية، فهو إذن عين الذات.

من الروايات التي تثبت هذا المعنى ما عن عبد الأعلى، عن العبد الصالح موسى بن جعفر عليه السلام قال: «**علم الله لا يوصف الله منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه، وليس بين الله وبين علمه حدّ**»[٣].

تدلّ الرواية صراحة على عينية العلم للذات، ولو كان زائداً لكان يبان منه، وكان بينه سبحانه وبين علمه حدّ.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للعلاّمة الحلي، مصدر سابق، ص٢٢٩.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص٢٨٣، الخطبة ١٩١.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٦، الحديث ٢٢. وقد عقّب العلامة السيّد الطباطبائي على الرواية في الهامش، بقوله: «من الروايات الدالّة على عينية العلم للذات صراحة».

ثمَّ للمحقّق السيّد الميرداماد لفتة لطيفة في «القبسات» يستدلّ بها من القرآن على عينية العلم للذات. فعندما يجيء إلى قوله سبحانه ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾[1] يذكر أنّ الآية تثبت بأنّ علم الله عين ذاته، وإلاّ لو كان علمه زائداً على ذاته لكان ذا علم أيضاً لا عليماً، فيكون فوقه عليم، فلابدّ من الانتهاء إلى موضع يكون العالم فيه ليس ذا علم بل عين العلم، حتى لا يوجد فوقه عليم. إذن الصفة عين الذات.

يقارب السيد الطباطبائي هذا النهج في الاستدلال عندما يصل إلى تفسير الآية ذاتها من سورة يوسف عليه السلام، وإن كان لا يتطابق معه، حيث يقول: «وفي قوله: ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ بيان أنّ العلم من الأمور التي لا تقف على حدٍّ تنتهي إليه، بلّ كلّ ذي علم يمكن أن يفرض من هو أعلم منه.

وينبغي أن يُعلم أنّ ظاهر قوله: ﴿**ذِي عِلْمٍ**﴾ هو العلم الطارئ على العالم، الزائد على ذاته، لما في لفظة «ذي» من الدلالة على المصاحبة والمقارنة، فالله سبحانه وعلمه الذي هو صفة ذاته عين ذاته، وهو تعالى علم غير محدود كما أن وجوده أحديّ غير محدود، خارج بذاته عن إطلاق الكلام.

على أنّ الجملة ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ إنّما تصدق فيما أمكن هناك فرض «فوق» والله سبحانه لا فوق له، ولا تحت له، ولا وراء لوجوده، ولا حدّ لذاته ولا نهاية.

ولا يبعد أن يكون قوله: ﴿**وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ**﴾ إشارة إلى كونه تعالى فوق كلّ ذي علم بأن يكون المراد بعليم هو الله سبحانه أُورد في هيئة النكرة صوناً للسان عن تعريفه للتعظيم»[2].

---

(١) يوسف: ٧٦.

(٢) الميزان، مصدر سابق، ج١١، ص٢٢٦.

هكذا يلتقي القرآن والسنّة للتركيز على أنّ علمه سبحانه عين ذاته، بما يشمل علمه قبل الإيجاد، حيث يدور البحث.

## المسألة الخامسة: أنّ علمه غير متناه

من الخصائص الأخرى لهذا العلم أنّه غير متناه. برهانه العقلي واضح: لمّا كانت الذات غير متناهية، وهذا العلم هو عين الذات، فهو غير متناه أيضاً.

لم يقتصر البرهان النقلي على إثبات هذه الحقيقة على أنصع وجه وأدقّ بيان، بل سجّل أيضاً سبقاً على البحث في مضمار الفلسفة.

فعن أبي علي القصاب، قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام فقلت: الحمد لله منتهى علمه، فقال: «**لا تقل ذلك فإنّه ليس لعلمه منتهى**»[1].

وعن الكاهلي، قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام في دعاء: الحمد لله منتهى علمه، فكتب إليَّ: «**لا تقولن منتهى علمه، فليس لعلمه منتهى، ولكن قل منتهى رضاه**»[2].

وقد مرّ فيما سبق التمييز بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، بما يفيد التمييز الموجود في الحديثين الشريفين بين العلم والرضا، فالعلم صفة ذات، وصفة الذات غير متناهية لأنّها عين الذات، أمّا الرضا فصفة فعل لأنّها تقبل ما يقابلها وهو الغضب، من ثمّ فهي محدودة.

## المسألة السادسة: علمٌ لا يتبدّل ولا يتغيّر ولا يقع فيه البداء

يتلخّص سؤال المسألة بما يلي: هل العلم الإلهي بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد ـ الذي هو عين ذاته ـ يتغيّر ويتبدّل ويقع فيه البداء؟

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٣، الحديث ١١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ص١٠٧، الحديث ٣.

تعدّ هذه المسألة من أهمّ المرتكزات التي تؤسّس إلى فهم صحيح للبداء، فالذين يشنّعون على الشيعة قولهم بالبداء، ويتّهمونهم بنسبة الجهل إلى الله سبحانه لا يعرفون شيئاً عن البداء، وإلى أيّ موقع من مواقع العلم الإلهي ينتسب هذا المبدأ.

إنّ الشيعة لا تدّعي البداء والتغيّر في العلم الإلهي الذاتي، وإلاّ لزم التغيّر في ذاته، والله سبحانه لا يمكن أن يكون محلاًّ للحوادث وموضعاً للمتغيّرات والتبدّلات، بل علمه ذاك الذي هو عين ذاته، ولا يطاله التبدّل والتغيّر، ولا يقع فيه البداء، هو من العلم المكفوف الذي لا يعلمه غيره.

إنّ الأدلّة البرهانية التي أثبتت أن لا مجال للتغيّر في الذات الإلهية هي نفسها التي تثبت عدم وجود تغيّر في هذا العلم، لأنّه عين الذات، ولو تغيّر للزم منه التغيّر في الذات.

بيدَ أنّ إثبات ثبات هذا العلم بثبات الذات أدّى إلى بروز مشكلة عويصة في المعرفة التوحيدية، من جهة صفة الأشياء المعلومة. من الواضح أنّ أشياء هذا العالم متغيّرة، فكيف يعلمها الله تفصيلاً ولا يتغيّر؟

الله يعلم بالمتغيّر، وعلمه عين ذاته، فيلزم إذن التغيّر في الذات. لقد صارت هذه الشبهة منشأً لدى بعض لإنكار العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، أي إنكار العلم بالجزئيات المتغيّرة.

هذه الشبهة التي سنأتي على طرحها وعلاجها تفصيلاً بعد الانتهاء من استعراض خصائص العلم الإلهي الذاتي من خلال الدليل النقلي، هي غير مسألة الثابت والمتغيّر وطبيعة العلاقة بينهما.

المهمّ أنّ النصوص الروائية الكريمة تناولت العلم الإلهي الذاتي من هذه الزاوية، لما يفيد ثباته وعدم تغيّره أو وقوع البداء فيه.

قال أبو هاشم الجعفري: سأل محمد بن صالح الأرمني أبا محمد عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ فقال: **هل يمحو إلاّ ما كان؟ وهل يثبت إلاّ ما لم يكن**. فقلت في نفسي: هذا خلاف قول هشام بن الحكم إنّه لا يعلم بالشيء حتى يكون، فنظر إليّ فقال: «**تعالى الجبّار الحاكم العالم بالأشياء قبل كونها**» قلت: أشهد أنّك حجّة الله[1].

يثبت النصّ أنّ الله عالم بالأشياء، وأمّا آية ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾ فلا علاقة لها بهذا العلم، بل لها دائرة أخرى سيأتي الحديث عنها.

## المسألة السابعة: علمه بالأشياء قبل الإيجاد علم حضوريّ

من الخصائص الأخرى للعلم الذاتي أنّه علم حضوريّ. إنّ من أهمّ تقسيمات العلم تقسيمه إلى حصوليّ وحضوري، والفارق الأساسي بين العلم الحضوري والحصولي أن هناك واسطة في الحصولي بين العالم والمعلوم. هذه الواسطة هي الصورة الحاصلة من المعلوم في الخارج.

هكذا تنتهي أطراف العلم الحصولي إلى ثلاثة، هي العالم ومعلوم خارجيّ هو الوجود الخارجي، ومعلوم في الذهن وهو الصورة التي في الذهن. والواسطة في العلم الحصولي قد تطابق الواقع وقد تخطئه، من هنا يبرز الصواب والخطأ والانطباق وعدم الانطباق.

بديهي هناك خصوصيات وفوارق أخرى بين العلمين، إلاّ أن محلّ الشاهد يقتصر على هذا الجانب فعلاً.

أمّا العلم الحضوري فهو ثنائيّ الأطراف لا ثلاثيّ، إذ هناك عالم ومعلوم ولا توجد واسطة بين العالم والمعلوم الخارجي، بل المعلوم نفسه حاضر لدى

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٩٠، الحديث ٣٣.

العالم. فالقلم الذي أخطّ به الكلمات الآن، صورته حاضرة في ذهني، ومن ثمّ هذه الصورة تتوسط بيني وبين وجوده الخارجي، ولكن لا وجود للواسطة بيني وبين صورته المرتسمة في ذهني، لأنّ الصورة نفسها حاضرة وليس صورة عنها.

ربّما يتّضح الفارق على نحو أفضل من خلال مثال طبّي، فعندما يشعر الإنسان بألم في أسنانه ويذهب إلى طبيب الأسنان، فإنّ الطبيب يراه يتألّم فيحصل له علم بألم المريض، إلاّ أن علمه بالألم يبقى حصولياً، لأنّ نصيبه من الألم مجرّد صورة عنه، بعكس المتألّم فإن نصيبه من الألم هو الألم نفسه لا صورة عنه، والألم حاضر بنفسه عنده، وهو يعاني من آثاره مباشرة.

يقاس على الألم اللذة والابتهاج والسرور والحزن، فهذه حالات يعيشها الإنسان الذي يمرّ بها حضورياً، في حين تنعكس عند الآخرين حصولياً.

في هذا الضوء يكون السؤال: هل علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد هو علم حصوليّ بحيث نصيبه منه صور الأشياء؟ أم هو علم حضوريّ، أي نفس الأشياء.

إذا قيل إنّه حصوليّ فلا يوجد موجود بعد حتى يأخذ صورة عنه. ثم إن ذلك يتنافى مع ما مرَّ من صفته من أنّه علم فعليّ، لأنّه إذا صار حصولياً يكون علماً انفعالياً لا علماً فعلياً. أمّا إذا قيل إنّه حضوريّ، فالأشياء غير موجودة حتى تكون حاضرة عنده سبحانه.

هنا يكمن التعقيد الذي تنطوي عليه المسألة، إذا فصلت عن السياق وبقية المسائل، أمّا لو تمّ النظر إليها في ضوء المباني والمرتكزات السابقة فسيسهل علاجها والجواب عنها.

لقد مرَّ في الفصل الأوّل من فصول العلم أنّ الله سبحانه يعلم ذاته،

وعلمه بذاته حضوريّ. ثمّ ثبت أنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد هو عين الذات وليس زائداً عليها، إذن سيكون علمه بهذه الأشياء المساوق للذات علماً حضورياً. وهذه واحدة من ثمرات مبدأ أنّ علمه سبحانه عين ذاته وليس زائداً عليها.

أجل، لو قلنا إنّ علمه بالأشياء قبل الإيجاد زائد على الذات لكان يصحّ السؤال عنه أحصوليّ هو أم حضوريّ، ثم يرد على كلّ واحد منهما الإشكال الذي مرّ معنا آنفاً. أما وإنّ علمه سبحانه عين الذات، وهو يعلم بذاته علماً حضورياً، فإنه سيعلم بالأشياء قبل الإيجاد علماً حضورياً ولا إشكال.

أمّا كيف يمكن للأشياء التي لم توجد على تفاصيلها بعدُ أن تكون معلومة حضوراً، فهذا سؤال عن الكيفية لا عن أصل الحقيقة، وسيأتي الكلام عنه.

عند هذه النقطة يتبيّن المطبّ الذي وقعت به عدّة من الاتجاهات الفلسفية والكلامية فيما ذهبت إليه من أنّ الله سبحانه يعلم بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد حصولاً لا حضوراً.

الحصيلة: أنّ الدمج بين مبدأ علم الله بذاته علماً حضورياً، وما تقدّم من أنّ العلم بالأشياء قبل الإيجاد عين الذات، ينتج سابع خصائص هذا العلم: من أنّه سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد حضوراً لا حصولاً.

هذه المسألة وإن لم نستحضر لها نصّاً روائياً إلاّ أنّها تامّة على المباني التي مرّت.

### المسألة الثامنة: أنّ العلم بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيليّ

تدلّ الروايات السابقة بوضوح أنّ علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد، الذي هو عين الذات، علم تفصيليّ لا إجماليّ كما يذهب إليه بعضهم، حيث يُنسب إلى شيخ الإشراق أنّ علمه سبحانه قبل الإيجاد إجماليّ ومع الإيجاد

يصير تفصيليّاً. من تلك الروايات جواب الإمام الصادق عليه السلام عن المكان حيث قال: «**تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كوّنه، وكذلك علمه بجميع الأشياء كعلمه بالمكان**»[(١)].

كما أيضاً في حديث سبقت إليه الإشارة، حيث يقول الإمام الصادق عليه السلام: «**لم يزل الله عز وجل ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم... فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم**»[(٢)].

هذان النصّان ـ وثمَّ غيرهما ـ يُفصحان أنّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد علم تفصيليّ. من حيث البرهان العقلي المسألة واضحة أيضاً، فما دام العلم التفصيلي أكمل من العلم الإجمالي، فلابدّ أن يتّصف به الله لأنّ له من كلّ كمال درجته الأعلى، ولو لم يتّصف به لكان نقصاً، وإذا كان نقصاً صار حدّاً، وهو ينافي لا تناهيه وإطلاقه.

## المسألة التاسعة: أنه علمٌ إجماليّ في عين الكشف التفصيلي

ينتج من حاصل الجمع بين مقولة بساطة الحق سبحانه وما ثبت في المسألة الثامنة من أنّ علمه تفصيليّ، أنّ علمه بالأشياء لابدّ أن يكون تفصيليّاً في عين البساطة لا التركيب، وإلاّ لو تركب لتنافى مع بساطة الذات، وهو ما تمّ إثباته في البحوث السابقة.

من هذا المنطلق جاء تأكيد صدر الدين الشيرازي والحكماء من بعده على أنّ علمه سبحانه هو علم إجماليّ في عين الكشف التفصيلي.

في البدء لابدَّ من توضيح المراد بالتفصيلي، فهذا المصطلح قد يطلَق ويراد

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٥، الحديث ٢٠.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٧، الحديث ١.

منه ما يقابل الإجمال، ومن ثمَّ يكون العلم الإجمالي أدنى مرتبة من التفصيل كما هو السائد في علم الأصول، حيث المراد من العمل الإجمالي ما يكون متعلّقه مبهماً. وقد يستخدم في قبال العلم البسيط، فيكون المراد من التفصيل هو العلم المركب.

ليس المراد من مقولة «العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي» أنّ هذا العلم مبهم في عين التفصيل، لأنّه من المحال أن يكون مبهماً ويكون مفصّلاً في آن، بل المقصود من الإجمالي البسيط، غير المركب.

على هذا الأساس يقرِّر السيد الطباطبائي هذا المطلب بقوله: «فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً في عين الإجمال، وإجمالياً في عين التفصيل»[1].

لكن هذا العلم إذا صار مفصّلاً كيف يكون بسيطاً؟ هذا سؤال عن الكيفية، يرجع إلى الكنه ومعرفة المصداق، وهو ما لا مجال إلى معرفته، فما يعرفه الإدراك البشري أنّ الله يعلم الأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد مع بساطة ذاته المتعالية، لكن لا مجال إلى تصوير كيفية ذلك.

لقد استطاع الدليل النقلي أن يثبت هذه الحقيقة بالبيان الذي تقدّم، بيدَ أنّ العقل الفلسفي لم يستطع ذلك. أجل، سعى صدر الدين الشيرازي إلى إثباتها ببعض القواعد الفلسفية، انتهى فيها للقول: «فهذا العلم الواحد البسيط فعّال للتفاصيل وهو أشرف منها»[2]. فمع أنّ هذا العلم بسيط لكنه أشرف من العلم التفصيلي، على خلاف العلم الإجمالي الذي يقع في علم الأصول بإزاء العلم التفصيلي، فإنه أدنى مرتبة من العلم التفصيلي.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٨٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٢٤٣.

هذه النظرية هي التي حظيت ولا تزال بإشادة عدد كبير من الحكماء والباحثين منذ أن استطاع صدر الدين الشيرازي صياغتها برهانياً وتقديمها في بيان منظم ومنسجم، حتى وصفها أحد المنافحين عن الفلسفة الصدرائية في مدرسة قم المعاصرة أنّها أروع منتوج للتفكير الفلسفي، وأبدع منسوج للعقل البشري[١].

بيدَ أنّ هذه النظرية قد تواجه سؤالاً عن الكيفية، فهي وإن كانت واضحة على مستوى التصوّر الذهني إلاّ أنّها ليست كذلك على مستوى التصديق الخارجي. والجواب أنّ الكيفية الخارجية مجهولة لأنّها ترتبط بالمصداق، ولما كانت الصفة عين الذات، والذات مجهولة الكنه، فستكون الكيفية مجهولة أيضاً. يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**لا نعلم كنه عظمتك إلاّ أنا نعلم أنّك حيّ قيّوم، لا تأخذك سنة ولا نوم**»[٢].

إنّما المهمّ في المسألة أنّ الدليل النقلي والعقلي التقيا معاً على إثباتها، وإن بقيت الكيفية مجهولة.

إلى هذه النقطة يشير الشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ) بقوله:

«الملّيّون والحكماء متّفقون على أنّ علمه تعالى محيط بجميع المعلومات كلّيتها وجزئيّتها، وليس بارتسام صورة مساوية للمعلوم بل هو حضوريّ، فالأشياء بأنفسها حاضرة منكشفة لديه جلّ وعلا، والإشكال هنا مشهور فإنَّ حضور المعدومات بل الممتنعات لديه طور وراء طور العقل وتصوّره صعب.

والحقّ أنا نعلم أنّه عالم بتلك الأشياء لأنّها معلولة لذاته، لكنّا لا نعلم كيفية ذلك العلم، ولا استنكاف لأحد من الجهل بذلك لأنّ علمه عين ذاته،

---

(١) تعليقه على نهاية الحكمة، محمد تقي مصباح اليزدي، مصدر سابق، ص٤٤٢.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٦٠.

وكيف لا يُستنكف من الجهل بذاته ويُستنكف من الجهل بكيفية العلم الذي هو عين ذاته؟ فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقّل الذات وسدّ هذا الباب بالكلية لأن يُطمع في التسلّق إلى معرفة ما هو عين ما قد سدّ دونه الباب، وحارت فيه الألباب، وضرب بيننا وبينه ألف حجاب»[1].

## نقطة منهجية

يعترض بعضهم أحياناً على التدقيق الذي يُمارسه البحث الفلسفي في قضايا الدين سواءً على مستوى المعرفة التوحيدية أو غيرها، متذرّعاً أنّه يزيد عن الحاجة، ولا أثر له في آية أو رواية، ولو كانت له أهمّية لأشار إليه النقل، ليستدلّ أخيراً أنّ مثل هذه الممارسة تعكس ضرباً من الترف العقلي، كان الأجدى أن يوظّف في قضايا أهمّ.

بديهيّ لا أحد ينكر وجود الترف العقلي، ومن ثمّ ليس هناك من يجرؤ على تزكية البحث الفلسفي في جميع القضايا التي يطرقها، والآراء التي ينتهي إليها، على أنّ الفضول لا يقتصر على الفلسفة وحدها بل يعمّ ليشمل العلوم والمعارف جميعاً.

بيدَ أنّ التقدير يختلف في البحث الذي انتهينا منه للتوّ. فالمسائل التسع استلهمت بأجمعها من النصّ الروائي مباشرة عبر التحليل تارة ومن خلال الدمج والتركيب تارة أخرى.

أكثر من ذلك، بمقدور الإنسان أن يقرّ باطمئنان أنّ البحث الفلسفي

---

(١) كشكول البهائي، ص٥١٤، طبعة نجم الدولة، الطبعة الحجرية، نقلاً من: شرح المنظومة، قسم الحكمة؛ غرر الفرائد وشرحها، الحكيم السبزواري، تعليق الشيخ حسن زادة آملي، تحقيق مسعود طالبي، طهران ١٤١٣هـ، ج٢، هامش صفحة ٥٧٩، بإسقاط جملة لم تؤثر على السياق.

بمختلف ضروبه ما يزال متأخّراً في مجال التوحيد عمّا حققه النقل من إنجازات علمية ومعرفية، لا سيما ما قدّمه الإمام أمير المؤمنين من فتوحات على هذا الصعيد[1].

لقد تناولت النصوص عشرات المسائل ذات الصلة بالتوحيد، ممّا لم تكشفه الفلسفة بعد، أو لم تُقِم البرهان عليه عبر بحوث العقل. كما مرّت في الفصول السابقة أمثلة لبحوث توحيدية دقيقة تألّق فيها النقل تألّقاً لم ترقَ الفلسفة إلى ضفافه ولم تقترب من تخومه إلاّ بعد ألف عام وأكثر، والأهمّ أنّها لم تتخامه إلاّ بإرشاد من النقل نفسه، ولولا إضاءات النقل لبقيت شاردة عنه.

ولا غرو، لأنّ المعارف التي يتطلّع إليها الإنسان عبر الفلسفة والكلام، والحقائق التي يصبو إليها عبر الكشف والعرفان قد جاءت «على لسان أئمّة ديننا أهل بيت العصمة والوحي، على نحو ألطف وأشرف ممّا هي عليه في لطائف الصحف العرفانية، وأعمق وأدقّ ممّا هي عليه في دقائق كتب الحكمة المتعالية»[2]، كما يكتب معاصر متضلّع بالبحث الفلسفي.

بيدَ أنّ ذلك لا يعني تعطيل النظر، وتجميد العقل، وإلغاء دور الجهد الإنساني في المعرفة، كيف وهو ممّا حثّت عليه الشريعة ذاتها، إنما يعني إرشاداً له مغزاه العميق على صعيد طبيعة المنهج الذي ينبغي الالتزام به بين العقل

---

(١) لقد عالج السيّد الطباطبائي هذه المسألة في موارد عدّة منها: الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أمّ القرى، الطبعة الثانية، بيروت ١٤١٨هـ، فصل التفكير الفلسفي في نصوص أئمة الشيعة، ص١٦٢ ـ ٢٠٣.

كذلك ينظر: عليّ والفلسفة الإلهية، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت، بدون تاريخ.

(٢) الكتاب التذكاري عن العلاّمة الطباطبائي، مصدر سابق، بحث الشيخ حسن زادة آملي، ص٥٦.

والنقل أو الفلسفة والدين.

فالدين أو النقل مفتاح يشقّ الطريق أمام العقل ويثير دفائنه، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «**فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكِّروهم منسيَّ نعمته، ويثيروا لهم دفائن العقول**»[1]، وضياء ينير له السبيل، ليرقى العقل على هذا الهدي إلى معارج المعرفة.

لذلك ليس من الغريب أن تثبّت الفلسفة أكبر الإنجازات وأسماها لأولئك الفلاسفة والباحثين الذين ارتادوها وهم مزوّدون بسراج النقل، فاختصروا المسافات، ووفّروا على أنفسهم وعلى الناس كثيراً من المنزلقات الوعرة التي تحفّ طريق العقل وحده لو سار بصاحبه دون ضياء الوحي أو بعيداً عن نور النقل، كما حصل ـ كمثال ـ مع صدر الدين الشيرازي، الذي تحسّ أن يد النقل كامنة وراء كثير مما حقّقه من إنجازات على هذا الصعيد من دون أن يعني ذلك مطلقاً تبنيّاً لجميع ما وصل إليه من نتائج، وما سلكه من بحوث.

أمّا الإشكال الذي يرد فهو في طبيعة حاجتنا للعقل إذا كان النقل يكمن من ورائه؟ وما معنى العقلانية إذا كانت تستضيء بنور النقل؟ فإنّ الإجابة عليه ـ وأمثاله ـ ينهض بها البحث في نظرية المعرفة التي ترسم الحدود وتحدّد الثغور، بحيث تكون لكلّ أداة منطقتها.

والملاحظة هذه مسوقة على أساس موقف محدّد في المعرفة، يؤمّن بذلك التزاوج أو التركيب بين النقل والعقل[2].

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة: ١.

(٢) ينظر في ذلك: **بحث في مناهج المعرفة: مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي**، السيد كمال الحيدري، قم ١٤١٥هـ.

## ٤ـ الاستدلال العقلي

يكتسب الاستدلال العقلي على مبدأ علم الله بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد صيغاً متعدّدة في بنائه والمرتكزات التي يقوم عليها، وكيفية تقريره وبيانه، تصلح كلّ صيغة دليلاً مستقلاً على المطلوب.

وإذ يتعذّر استعراض الأدلة العقلية بأجمعها، نصير إلى انتخاب ثلاثة منها، هي:

### البرهان الأوّل: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

يعود تقرير هذا البرهان إلى صدر الدين الشيرازي، ويقوم على القاعدة الفلسفية المعروفة بقاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، التي برهن الشيرازي على إثباتها خلال بحوثه الفلسفية، وأكّدها في مواضع متعدّدة من كتابه الأسفار.

بل بلغ من اعتزازه بالقاعدة، أن قال فيها نصّاً[(١)]: «إن كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك»[(٢)].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٣، ص٤٠.

(٢) بغياب الحركة النقدية العلمية الشاملة لمشروع صدر الدين الشيرازي الفلسفي تمتلئ الساحة على حدّ سواء باتجاهات تبالغ بما حقّقه أو تجحف به من خلال الحطّ من إنجازه.
بانتظار ولادة تلك الحركة التي تدرس فلسفة صدر المتألهين برؤية شاملة وتقيم الإنجاز الصدرائي بصيغة متوازنة، نمرّ على شهادات خطيرة تلتقي في الدلالة بأجمعها على أنّ أبرز مرتكزات الحكمة المتعالية تثوي في كتابات الشيخ محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ) بالأخصّ كتابيه «فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية»، وإن كلّ ما يعود لصدر الدين الشيرازي هو تشييد الأبنية البرهانية لمقولات الشيخ الأكبر=

= وأمّهات أفكاره، بحيث لم يكن كتاب «الحكمة المتعالية» إلاّصيغة برهانية لمقولات ابن عربي وأفكاره.

الدالّ في هذه الشهادات، أنّها بأجمعها تنتمي إلى رموز كبيرة من ممثّلي مدرسة «الحكمة المتعالية» الذين سبروا بواطنها، وغاصوا أغوارها، وأحاطوا بخفاياها بأستاذية لامعة يشهد لهم بها الجميع.

بعض هؤلاء اختار منهجاً تحليلياً تطبيقياً لكتاب «الحكمة المتعالية» مثل الباحث الشيخ حسن حسن زادة آملي، الذي راح يفكّك نصوص صدر الدين الشيرازي ويرجع محتوياتها إلى أصولها في كتابات ابن عربي، فانتهى بعد ما يناهز العشرين عاماً من البحث التنقيبي إلى ما يلي: «إنّ جميع المباحث الرفيعة والعرشية للأسفار منقولة من الفصوص والفتوحات وبقيّة الصحف القيّمة والكريمة للشيخ الأكبر وتلاميذه بلا واسطة أو مع الواسطة». ثم يقول: «إذا ما اعتبرنا كتاب الأسفار الكبير مدخلاً أو شرحاً للفصوص والفتوحات فقد نطقنا بالصواب».

كما يقول أيضاً في واحدة من الحصائل التي انتهت إليها دراسته: «إنّ صدر المتألّهين نفسه يذكر في مواضع عديدة اسم ذلك العظيم بإجلال، كما يذكر صحفه العلمية، وهو يفعل ذلك بخشوع وتواضع لا يضارع بذكر أحد من أكابر العلماء ومشايخ أهل التحقيق، وأعاظم أهل الكشف والشهود، ولا يثني على أحد كما يثني عليه، لأنه يعرف أفضل من أيّ شخص آخر أنّ أساس حكمته المتعالية الفتوحات والفصوص، وما أسفاره العظيمة إلاّ شرح تحقيقيّ لهما».

مع أنّه يشير إلى أنّ هذا المعنى لا يخفى على أيّ متضلّع بالحكمة المتعالية من جهة، وبالكتب العرفانية الأصيلة على رأسها الفصوص والفتوحات من جهة أخرى، إلاّ أنه يورد عدداً من الشواهد التي أخذها صدر المتألهين عن الشيخ الأكبر وعرضها بأسفاره بعد أن كساها ثوب البرهان.

من الشواهد التي يذكرها قاعدة «بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها» التي أشاد صدر الدين الشيرازي على أساسها برهانه في إثبات مبدأ العلم الإلهي التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد، وهو: العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي. =

= ينظر: **دوّمين يادنامه علامة طباطبائي** (الكتاب التذكاري الثاني للعلاّمة الطباطبائي) طهران ١٩٨٤، بحث الشيخ حسن حسن زادة آملي المعنون: «العرفان والحكمة المتعالية»، ص٣٦، ١٦، بالفارسية.

أما الشيخ جوادي آملي الذي يعدّ أبرز ممثلي مدرسة الحكمة المتعالية في حوزة قم المعاصرة إن لم يكن أبرزهم على الإطلاق، فهو يعتقد أنّ النصاب التامّ لما ذكره الفخر الرازي في ابن سينا من أنه: «ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده» هو الشيخ ابن عربي الذي يقوله فيه: «لا يرقى إليه أحد من بين معاريف أهل العرفان، ولا له نظير منذ عصره حتى الآن... لأنّ جميع ما قاله الآخرون وكتبوه بالعربية والفارسية، نثراً كان أو نظماً في الماضي والحاضر يعدّ بضعة نسبة إلى بحر محيي الدين الموّاج».

ثم يتحدّث عن المسافة العلمية بين الشيخ الأكبر من جهة وبين شيخ الإشراق وصدر المتألهين من جهة أخرى، فيقول نصّاً: «إنّ المسافة العلمية التي تفصل ابن عربي عن شيخ الإشراق رحمه الله شاسعة، وعن صدر المتألهين قدّس سره ليست قليلة، الذي يشهد على ذلك ما يبديه صدر المتألهين لمحيي الدين من احترام غير متناه، ممّا لا يدانيه فيما يفعله مع أي حكيم أو عارف آخر، ذلك لأن الكثير من مباني الحكمة المتعالية مدينة إلى العرفان الذي أرسى قواعده المعروفة ابن عربي نفسه».

ينظر: **رسالة القرآن**، آية الله عبدالله جوادي آملي، مؤسسة رجاء الثقافية، طهران ١٩٩١، ص١٠٧، بالفارسية.

هذا عن موقع ابن عربي علمياً وعرفانياً من شخصية صدر الدين الشيرازي واتجاهه الفلسفي في الحكمة المتعالية. أما بخصوص موقفه من العلم الذاتي الذي أسس له على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وذكر أنّه لم يعرف على وجه الأرض من له علم بها، فإنّ الشيخ جوادي آملي يعتقد أنّ القاعدة موجودة في نصوص ابن عربي وتلاميذه على نحو واضح.

فعندما يورد هذا النص: «لأنّ تلك الحقائق (حقائق عالم الإمكان) أيضاً عين ذاته حقيقة، وإن كانت (الذات) غيرها تعيناً (أي حدودها الماهوية غير موجودة)»، يعقّب عليه بقوله: «هذه الجملة هي من العبارات الواضحة التي يستفاد منها قاعدة =

= بسيط الحقيقة كل الأشياء، والآخوند (الملاّ صدرا) إنّما اعتمد على هذه القاعدة لإثبات العلم الذاتي للحق سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد».

ينظر: **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، طبعة قم ١٩٨٤، ص٧، وشرح الشيخ آملي لمقدّمة القيصري، الدرس التاسع، بالفارسية، وقد أخذنا النص من التسجيل الصوتي.

الغريب أنّ الشيرازي نفسه ينقل كلاماً للشيخ الأكبر تأييداً لرأيه يرد فيه بالنصّ تعبير: العلم التفصيلي في عين الإجمال، ممّا يدلّ على وجود سابقة للقاعدة والنتيجة المترتّبة عليها في العلم الإلهي لا نعرف لماذا أغفلها صدر المتألهين بقوله: «وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذلك». ينظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج٦، ص٢٨٦ ـ ٢٨٩.

ثمَّ شهادة أوقع أثراً تعود لأستاذ السيد الطباطبائي، السيد علي القاضي التبريزي، يقول فيها نصّاً عن مقام ابن عربي: «إنّ أحداً من الرعية لم يبلغ إلى ما بلغه محيي الدين بن عربي في المعارف العرفانية والحقائق النفسانية، بعد مقام العصمة والإمامة».

ثم ينعطف موضّحاً تأثير ابن عربي المطلق على صدر الدين الشيرازي، فيقول: «كل ما لدى ملا صدرا هو من محيي الدين، وقد جلس على مائدته». **الكتاب التذكاري**، مصدر سابق، ص٤١.

أما العلامة الطباطبائي فيعتقد أنّه: «لم يستطع أحد في الإسلام أن يأتي بسطر واحد (ممّا كتبه) محيى الدين». ينظر: **المنظومة**، الشرح التفصيلي الشهيد مرتضى مطهري، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ ج١، هامش صفحة ٢٣٩، بالفارسية.

كما أنّ الشيخ مرتضى مطهري نفسه، يسجّل: «إنّ الملاّ صدرا لا يتواضع لأحد كما يتواضع لمحيي الدين، وهو يعدّ ابن سينا لا شيء مقابل محيى الدين». المصدر السابق، هامش ص٢٣٨ ـ ٢٣٩.

تفيد هذه الشهادات إجمالاً أنّ الجذور المعرفية لصدر الدين الشيرازي تعود إلى الشيخ ابن عربي، ولو قُدِّر لهذه النقطة أن تثرى بالمزيد من الدراسات التحليلية والتطبيقية لعاد ذلك بالنفع الجليل على حركة الفكر الفلسفي والعرفاني بما يحفظ لكل رمز =

ينطلق الشيرازي في إثبات القاعدة من نفي التركيب، فكلّ هويّة صحّ أن يُسلب عنها شيء فهي متحصّلة من إيجاب وسلب، وكلّ ما كان كذلك فهو مركّب من إيجاب وسلب. وبعكس النقيض: فإنّ كلّ ذات بسيطة الحقيقة لا يُسلب عنها شيء، وقد ثبت أنّ الله بسيط الحقيقة، إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

بتعبير صدر الدين نفسه: «إنّ الهوية البسيطة الإلهية لو لم يكن كلّ الأشياء لكانت ذاته متحصّلة القوام من كون شيء ولا كون شيء آخر، فيتركّب ذاته ولو بحسب اعتبار العقل وتحليله من حيثيتين مختلفتين، وقد فرض وثبت أنّه بسيط الحقيقة، هذا خلف. فالمفروض أنّه بسيط إذا كان شيئاً دون شيء آخر، كأن يكون «أ» دون «ب» فحيثية كونه «أ» ليست بعينها حيثية كونه «ليس ب» وإلاّلكان مفهوم «أ» ومفهوم «ليس ب» شيئاً واحداً، واللازم باطل لاستحالة كون الوجود والعدم أمراً واحداً، فالملزوم مثله، فثبت أن البسيط كلّ الأشياء»[1].

بعبارة أوضح: إذا كان الله واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر، يلزم التركيب. وحيث ثبت أنّ الله سبحانه ليس مركّباً، بل هو بسيط من كلّ جهة، إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

في ضوء هذه القاعدة أسّس الشيرازي لمبدأ علم الواجب سبحانه

---

= إنجازه ودائرة إبداعه دون بخس أو تضخيم.

أجل، يبدو أنّ أحداً من الدارسين لا يختلف في أنّ صدر الدين سعى إلى تأسيس العرفان على البرهان، ومن ثمّ سعى على أن ترتدي مقولات ابن عربي وأفكاره ثوباً برهانياً، لكن هل يعني ذلك أن آثار الشيخ الأكبر تخلو من الاستدلال البرهاني تماماً!

(١) **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق ج٦، ص١١١ ـ ١١٢.

بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد. يقول في موضع آخر من مبحث العلم الإلهي في الأسفار، ما نصّه: «فإذا تمهّدت هذه الأصول، فنقول: الواجب تعالى هو المبدأ الفيّاض لجميع الحقائق والمهيّات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديّته كلّ الأشياء.

ونحن قد أقمنا البرهان في مباحث العقل والمعقول على أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء...، فإذن لما كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء، فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء. وذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته وعاقل.

فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أنّ علمه (تعالى) بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صوراً عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه، والإجمالي بوجه، وذلك لأنّ المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط»[(١)].

هذا هو البرهان الأوّل لإثبات علم الواجب بما عداه في مرتبة ذاته قبل الإيجاد، وقد عبّر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو مبني على قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء[(٢)].

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، مصدر سابق، ج٦، ص٢٦٩ ـ ٢٧١.

(٢) إلى هذا المعنى أشار السيد محمد حسين الطباطبائي في هامش له على هذا الموضع من الأسفار، جاء به: «بيان مبنى على قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء السابق ذكرها». الحكمة المتعالية، ج٦، هامش صفحة ٢٧٠.

## البرهان الثاني: معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له

خلَق الله سبحانه كلَّ شيء ﴿**اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ**﴾[1] سواء كان في أصل وجوده (أي كان التامّة) أو بالكمال الذي يرتبط بكلّ موجود (كان الناقصة) حيث يستطيع كلّ موجود أن يبلغ الكمال الذي هيّأه الله له على وفق قاعدة «**كلٌّ ميسّر لما خُلق له**» التي ينصّ عليها الحديث النبويّ.

تفيد المقدّمة الأولى إذن: أنّ الله سبحانه خالق كلّ شيء، وواهبه كماله الذي يستحقّ ﴿**رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾[2].

أمّا المقدّمة الثانية، فهي: أنّ معطي الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له، هذه كبرى عقلية يكفي لإثباتها تصوّر أطرافها.

هكذا يكون أمامنا قياس من الشكل الأوّل، صغراه: أنّ الله سبحانه معطي كلَّ شيء خلقه، وكبراه: أنّ معطي الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له. النتيجة: يستحيل أن يكون الله سبحانه فاقداً لأيّ شيء، ولو فقد العلم التفصيلي قبل الإيجاد لكان فاقداً، وإذا كان فاقداً لا يمكن أن يكون معطياً، والتالي باطل لأنّه أعطى، فإذن لابدَّ أن يكون واجداً.

لا ريب أنّ هذا البرهان القائم على قاعدة معطي الشيء لا يكون فاقداً له كحدٍّ أوسط، قريب المأخذ من البرهان السابق، لكن ببيان آخر.

## البرهان الثالث: الإطلاق الوجودي للواجب

ذكره السيّد الطباطبائي في حواشيه على الأسفار مفاده: أنّ الله سبحانه مطلق غير محدود بحدٍّ ولا بقيد ولا بشرط، لأنّه واحد بالوحدة الحقّة الحقيقية، ومن ثمّ يستحيل سلب إحاطته الوجودية سبحانه بأيّ وجود أو

---

(١) الزمر: ٦٢.

(٢) طه: ٥٠.

موجود مفروض، لانطوائه في مقام الذات المطلقة على كلّ كمال وجوديّ.

وهذه من معطيات الإيمان بالوحدة الحقّة الحقيقية إذ تبرز ثمرة من أهمّ ثمارها على مستوى إثبات العلم التفصيلي في مقام الذات بالأشياء قبل الإيجاد.

يقول السيِّد الطباطبائي: «ويمكن بناء مسألة العلم التفصيلي في مقام الذات، على الإطلاق الوجودي اللازم من فرض وجوب الوجود بالذات، إذ كلّ وجود أو موجود مفروض يستحيل حينئذ سلب إحاطته تعالى الوجودية عنه، فهو واجد في مقام ذاته المطلقة غير المحدود كلّ كمال وجوديّ، وذاته حاضرة عند ذاته، إذ لا غيبة هناك لشيء عن شيء للوحدة الحقّة، وهو العلم. فعلمه بذاته عين علمه بكلّ شيء، وهو المطلوب»[1].

ثَمَّ براهين أخرى كبُرهان الغنى، بيدَ أنّا نكتفي بالثلاثة التي سلفت مع ملاحظة مهمّة في هذا المجال. إن البحث يتحدّث من الوجهة المنهجية عن علم الله بذاته، وعلمه بغيره في مقام ذاته كمحورين منفصلين، وهذا صحيح من الوجهة الإجرائية والمنهجية، وهو مطلوب لتيسير البحث وتفكيك مفرداته بهدف استيعابها. لكن في الواقع ليس هناك مسألتان، بمعنى أنّ علمه بذاته يلزم منه علمه بغيره، بل هما حقيقة واحدة، أي إن علمه بذاته عين علمه بغيره في مقام ذاته.

إلى هذه الحقيقة يشير الطباطبائي بقوله: «أطبقت البراهين على أنّ وجود الواجب تعالى بما أنّه واجب لذاته مطلق غير محدود بحدّ، ولا مقيّد بقيد، ولا مشروط بشرط، وإلاّ انعدم فيما وراء حدّه، وبطل على تقدير عدم قيده أو شرطه، وقد فرض واجباً لذاته فهو واحد وحدة لا يتصوّر لها ثان، ومطلق إطلاقاً لا يتحمّل تقييداً»[2].

---

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، حاشية صفحة ٢٧٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص٧٥ ـ ٧٦.

## ٥ـ تغيّر بالعلم أم علم بالتغيّر؟

تواجه نظرية العلم التفصيلي في مقام الذات عدداً من الأسئلة والإشكالات بعضها مهمّ وبعضها الآخر ثانوي. من الإشكالات الثانوية ما ذكروه من أنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أداة أو آلة، كذلك قولهم إنّ العلم بالجزئيات يلازم الكثرة في الذات إذا كان هذا العلم عين الذات، ومن قبيل أن العلم بالجزئيات يوجب انقلاب الممكن واجباً، وغير ذلك[١].

لكن ربما كان أهمّ ما يثار حول النظرية إشكالان أحدهما يذهب إلى أنّ هذا النمط من العلم الإلهي يستلزم الجبر في السلوك الإنساني، لكي يأتي هذا السلوك متطابقاً دائماً مع العلم الإلهي ولا ينقلب إلى جهل.

هذه مسألة سيأتي تحليلها تفصيلاً والإجابة عنها في مبحث التوحيد الأفعالي عند الحديث عن الفعل الإنساني ومن هو خالق الفعل؛ أهو الله أم الإنسان، أم أمر بين أمرين، كما هي عليه أبرز نظريات ثلاث في هذا المجال.

أمّا الإشكال الآخر فيتمثّل بما ذهبوا إليه من أنّ العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه سبحانه، ومن ثمّ تكون الذات نفسها عرضة للتغيّر؛ لما ثبت من أنّ علمه عين ذاته.

توضيح ذلك: أنّ الله سبحانه يعلم الأمور بجميع جزئياتها وتفاصيلها، سواء أكانت مجرّدة عن المادّة غير متغيّرة، أم أموراً مادّية متغيّرة. وحيث نقول إنّ الله يعلم المتغيّرات، يلزم من هذا العلم التغيّرُ بالعلم، ولمّا كانت هذه المعلومات عين ذاته، يلزم من ذلك تغيّر في الذات.

مثاله: أنّ زيداً حيّ الآن، وبعد سنة يكون ميّتاً، فإذا كان الله يعلم

---

(١) ينظر في تحليل هذه الشبهات وعلاجها: الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج١، ص١٢٦ ـ ١٢٨.

بتفاصيل حاله وما يطرأ عليه من تغيّر من حياة إلى موت، أي يعلم هذا التغيّر، فيلزم منه التغيّر في علمه سبحانه. وإذا قيل إنّه لا يعلم التفاصيل، فهذا خلاف ما ثبت عقلاً ونقلاً من أنّه يعلم بكلّ شيء تفصيلاً.

وإذا قيل إنّ الله يعلم أنّ زيداً حيّ، لكنّه لا يعلم موته عندما يموت، بل هو باق على علمه بأنّ زيداً حيّ، حتّى لا يقع التغيّر بالعلم، فإنّ علمه سبحانه ينقلب إلى جهل، لأنّ زيداً حيّ في علمه، وهذا لا يطابق الواقع لأنّ زيداً قد توفّي.

بهذا العرض ينتهي الإشكال إلى ما يفيد أنّ العلم بالمتغيّر يلزم منه التغيّر في العلم، وحيث إنّ هذا العلم قبل الإيجاد عين الذات، فيلزم منه التغيّر في الذات وهو محال.

لقد أفضى هذا الإشكال في علم الله بالأشياء الجزئية الزمانية المتجدّدة، إلى أن ينكر بعض الفلاسفة علم الحقّ سبحانه بالجزئيات لكي يتخلّصوا من المشكلة أساساً، كما أدّى إلى آراء غريبة.

يشير الشيخ المجلسي إلى المنكرين بقوله: «اعلم أنَّ من ضرورات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كليّاتها وجزئياتها من غير تغيّر في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى».

لا تتسم نسبة الإنكار إلى جمهور الحكماء بالدقّة. أجل لقد ذهب بعضهم إلى ذلك، لكن ربما أراد بالحكماء المتكلّمين منهم، يؤيّده تتمّة النصّ، حيث يضيف: «ولقدماء الفلاسفة في العلم مذاهب غريبة، منها أنّه (تعالى) لا يعلم شيئاً أصلاً، ومنها أنّه لا يعلم ما سواه ويعلم ذاته، وذهب بعضهم إلى العكس، ومنها أنّه لا يعلم جميع ما سواه وإن علم بعضه، ومنها أنّه لا يعلم

الأشياء إلاّ بعد وقوعها، ونسب الأخير إلى أبي الحسن البصري وهشام بن الحكم»[١] ثم يدفع عن هشام ما نسب إليه.

بيدَ أنّ الجواب عن الإشكال واضح وإن احتاج لشيء من الدقّة. إذا تمّ التمييز جيّداً بين العلم بالتغيّر وبين التغيّر في العلم فسيتضح بأنّ التغير في العلم لا يلازم العلم بالتغيّر.

لو عَلِم الإنسان شيئاً واتضح له بعد ذلك أن ما علمه لم يكن مطابقاً للواقع ونفس الأمر، إنّما الواقع شيء وعلمه شيء آخر، كأن اعتقد عمرو أنّ زيداً قد مات في هذا اليوم، ثم اتّضح له بعد ذلك بأنّه حيّ لم يمت، هنا وقع التغيّر في علم عمرو من علم بالموت إلى علم بالحياة، وأنّ العلم الأوّل كان خاطئاً. هذا هو المراد من التغيّر في نفس العلم.

أمّا العلم بالتغيّر، فهو أن يعلم الله أنّ زيداً له حياة تمتدّ إلى أجل محدّد ـ ليكن خمسين عاماً مثلاً ـ وهو يعلم أنّه سينتقل بعد بلوغ أجله، من الحياة إلى الموت. هنا العلم لم يتغيّر، إنّما انتقل متعلّق العلم (المعلوم) في الخارج من حال إلى حال أخرى، مع بقاء العلم الإلهي على حاله.

إذن في مسألة «العلم بالتغيّر» يبقى العلم على ثباته لا يتغيّر عمّا هو عليه، إنّما يعلم المتغيّر في محلّه الذي يناسبه.

إذا كان الأمر كذلك اتّضح أنّ العلم بالتغيّر لا يلازمه تغيّر في العلم. فالله سبحانه يعلم كلّ شيء تفصيلاً قبل الإيجاد، دون أن يضرّه أن يكون المعلوم الخارجي متغيّراً متجدّداً، ومن دون أن يؤدّي التبدّل الزمني إلى تغيّر علمه، لأنّ هذا العلم بالتغيّر علم ثابت قبل وقوع الحدث ومع وقوعه وبعد وقوعه، ومن ثمّ فهو لا يتغيّر عمّا هو عليه.

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، الطبعة البيروتية، ج٤، ص٨٧.

يقرّب السيّد الطباطبائي الفكرة بمثالين من البناء ومن الرصد الفلكي، حيث يقول: «فالكلّي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي، كصورة البناء التي يتصوّرها البنّاء فيبني عليها، فإنّها على حالها قبل البناء ومع البناء وبعد البناء وإن انعدم» فلو نظر الإنسان إلى المعلوم الخارجي المتمثّل بالبناء فهو متغيّر، أمّا إذا نظر إلى العلم بهذا البناء فهو ثابت على حاله قبل البناء ومعه وبعده، إذ علم البنّاء به علم ثابت برغم طروء التبدّل عليه زمنياً»[1].

ثم ينتقل إلى مثال من الرصد الفلكي فيقول: «كعلم المنجّم بأن القمر منخسف يوم كذا ساعة كذا إلى ساعة كذا، يرجع فيه إلى الوضع السماويّ بحيث يوجب حيلولة الأرض بين القمر والشمس، فعلمه بذلك على حاله قبل الخسوف ومعه وبعده»[1].

تقوم معالجة الإشكال إذن على أساس التمييز بين العلم بالتغيّر والتغيّر في العلم، وأن أحدهما غير الآخر، ولا ملازمة بين الاثنين. يقول الطباطبائي: «العلم بالتغيّر غير تغيّر العلم، والتغيّر ثابت في تغيره لا متغيّر، وتعلق العلم بالمتغيّر أي حضوره عند العالم إنما هو من حيث ثباته لا تغيره»[2].

## ٦ ـ النظريات الأخرى

من يراجع تأريخ الفكر الفلسفي في الجانب الإلهي يلمس بوضوح أنّ قضية العلم الإلهي بالجزئيات كانت مداراً للبحث الفلسفي منذ القدم. فقد ترك عدد من حكماء اليونان آراء في المسألة منهم إفلاطون وفرفريوس وغيرهما.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٤٦.

(٢) المصدر السابق، ص٢٤٧.

وعندما بدأت تتألّف ملامح العصر الإسلامي على مستوى النظر العقلي بمستوييه الكلامي والفلسفي وقعت هذه المسألة معركة للآراء بين المتكلِّمين والفلاسفة والعرفاء، بعد أن دخل العرفان على الخطّ وقدّم العرفاء رؤاهم النظرية جنباً إلى جنب الفلاسفة والمتكلِّمين.

على كثرة الرؤى والنظريات والأقوال التي برزت في حياة المسلمين العقلية والفكرية إلاّ أن ذلك لم يمنع هيمنة اتجاهات رئيسية على المشهد النظري في العصر الإسلامي كان لها ـ ولا يزال ـ بصمات قوية، تنطلق أساساً من موقف محدّد في نظرية المعرفة، ليمتدّ تأثيرها بعدئذ إلى الجوانب الأخرى، ومنها المعرفة التوحيدية.

على هذا الصعيد، لا تخطئ العين الاتجاهات التالية:

**١** ـ الاتجاه الكلامي.

**٢** ـ الاتجاه العرفاني.

**٣** ـ الاتجاه الفلسفي، الذي يضمّ بين دفّتيه مدارس عدّة، أبرزها:

- المدرسة المشّائية.
- المدرسة الإشراقية.
- مدرسة الحكمة المتعالية.

لقد تمّ الحديث فيما مضى عن مدرسة الحكمة المتعالية والموقف الصدرائي (نسبة إلى صدر الدين الشيرازي) على وجه التحديد، ومن ينتمي إليه منهجياً ونظرياً، وما يزال في البحث متّسع كي يتناول نظريات أخرى حول مسألة العلم الإلهي، تطوف على آراء المشّائين، فالإشراقيين ثم العرفاء.

## أ: نظرية المشّائين

شهدت الساحة الفلسفية اختلافاً كبيراً في تحديد نظرية المشّائين حول العلم الإلهي، حتى تنوّع ما ينسب إلى هذا الفريق على أنّه رأيهم في المسألة، تبعاً

للاختلاف في فهم نصوصهم وموقفهم الفلسفي.

ما سنقدّمه في هذا المجال قراءتان، الأولى شائعة تغلب على كتابات المشتغلين في هذا الحقل، والثانية تعكس موقفاً أقليّاً يغاير القراءة الأولى.

## القراءة الأولى

ترتكز القراءة الأولى إلى ما قدّمه صدر الدين الشيرازي في «الأسفار» وتبعه من بعده كثيرون. يقول الشيرازي: «في تفصيل مذاهب الناس في علمه تعالى بالأشياء: أحدها مذهب توابع المشّائين، منهم الشيخان أبو نصر وأبو عليّ وبهمنيار وأبو العباس اللوكري وكثير من المتأخّرين، وهو القول بارتسام صور الممكنات في ذاته تعالى وحصولها فيه حصولاً ذهنياً على الوجه الكلّي»[1].

اقتفى السيّد الطباطبائي خطى صدر المتألهين في تقرير نظرية المشّائين، فذكر في «نهاية الحكمة» ما نصّه: «في علمه تعالى: الثامن: ما يُنسب إلى المشّائين أنّ له تعالى علماً حضورياً بذاته المتعالية، وعلماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهيّاتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكلّية، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم ـ على ما اصطلح عليه في مباحث العلم ـ فهو علم عنائيّ يستتبع فيه حصول المعلوم علماً حصوله عيناً»[2].

تقضي عملية تحليل هذين النصّين إرجاع النظرية إلى عدد من المبادئ التي تتألف منها، وهي:

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص١٨٠، ويعني بأبي نصر وأبي علي الفارابي وابن سينا، أما بهمنيار فهو تلميذ ابن سينا.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩١ ـ ٢٩٢.

١ ـ إنّ علمه سبحانه بذاته هو علم حضوريّ، بيدَ أنّ علمه بما سواه من الأشياء قبل الإيجاد يتمّ بنحو من العلم الحصولي لا الحضوري، يدلّ على ذلك ما نسبه إليهم الشيرازي والطباطبائي من القول بالصور الارتسامية.

وهذا العلم وإن كان علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد إلاّ أنّه علم حصوليّ.

٢ ـ كما تكتسب بعض الأشياء في فعل الله بالواقع العيني عنوان العلّة وبعضها عنوان المعلول، بعضها الصادر الأوّل وبعضها الصادر الثاني، كذلك في العلم. فالله سبحانه يعلم الأشياء على الترتيب الموجود في الخارج أيضاً لكن بنحو من العلم الحصولي.

٣ ـ إنّ هذه الصور المرتسمة ليست عين الذات ولا جزءَها بل على نحو قيام هذه الصور بالثبوت الذهني، أي بنحو الوجود الذهني، كما يدلّ عليه تعبير السيد الطباطبائي، بالأخصّ قوله: «لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية بل على نحو قيامها بالثبوت الذهني».

ومن ثمَّ فإنّ هذا العلم الحصولي بالأشياء قبل الإيجاد لا هو عين الذات، ولا هو جزء الذات، إنّما قائم بالذات.

٤ ـ إنّ هذا العلم هو علم ثابت لا يتغيّر، يدلّ عليه ما نسبه إليهم الطباطبائي بقوله: «على وجه الكلية». وهنا تكمن نقطة دقيقة ينبغي الانتباه إليها جيداً؛ حذراً من الالتباس في فهم نظرية المشّائين، تدور حول معنى الكلّي.

إنّ للكلّي معاني متعدّدة، إذ يطلَق تارة ويقابله الجزئيّ في علم المنطق، وهو ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كمفهوم الإنسان، في مقابل الجزئيّ الذي يمتنع فرض صدقه على كثيرين كمفهوم زيد الخارجي، المتموضع في الزمان

والمكان.

لكن قد يطلق الكلّي تارة أخرى ولا يراد منه ما يقابل الجزئي بالمعنى المنطقي، بل يُقصد به الثابت في مقابل الجزئي الذي يُقصد منه المتغيّر[١].

عندما يستخدم المشّاؤون مصطلح الكلي في وصف العلم الإلهي بالأشياء فلا يريدون منه معناه المنطقي بإزاء الجزئي، بل يعنون به العلم الثابت. هذا ما أشار إليه الطباطبائي في تعريف الكلي عند المشّائين بقوله: «بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم».

فما كان من العلم متغيّراً بتغير المعلوم يطلق المشّاؤون عليه علماً متغيراً، وما كان ثابتاً لا يتغيّر يسمّونه كلياً.

هذه نقطة مهمّة تبرز آثارها فيما ذهب إليه فريق من المتكلّمين من الطعن على الفلاسفة في وصفهم هذا للعلم، مع أنّهم تبنّوا نظريتهم.

٥ ـ يقصد بقوله: «فهو علم عنائيّ» الفاعل بالعناية، لا بالقصد ولا بالتجلّي[٢]. وهو الذي له علم سابق على الفعل زائد على ذاته، نفس الصورة العلمية منشأ لصدور الفعل من غير داع زائد، كالإنسان الواقف على جذع عال فإنّه بمجرّد توهم السقوط يسقط على الأرض، وكالواجب (تعالى) في إيجاده الأشياء عند المشّائين، كما يوضّحه الطباطبائي نفسه[٣].

---

(١) ينظر: **المعجم الفلسفي**، مصدر سابق، د. جميل صليبا، بيروت ١٩٨٢، ج٢، ص٢٣٨ فما بعد.

(٢) الفاعل بالقصد هو ما يذهب إليه جمهور المتكلمين في تعليل علم الواجب سبحانه. أما الفاعل بالتجلّي فهو مذهب مدرسة الحكمة المتعالية ومَن يشايعها فيما تذهب إليه من أن علم الله (تعالى) علم إجمالي بالأشياء في عين الكشف التفصيلي.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص١٧٣.

## بين الفلاسفة والمتكلِّمين

لم تقتصر نظرية علم الله بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيلياً لكن بنحو العلم الحصوليّ، على الفلاسفة وحدهم بل تخطّتهم إلى جمهور المتكلِّمين. يقول السيد الطباطبائي في هامش له على «الأسفار»: «وإليه (إلى رأي المشّائين) ذهب عامّة المتكلّمين»[1]. كما يقول في «نهاية الحكمة» بعد بيانه لنظرية المشّائين: «واعلم أنّ أكثر المتكلِّمين على هذا القول»[2].

بيدَ أنّ المتكلّمين لم يذعنوا إلى نظرية المشّائين بتمامها، بل اختلفوا معهم في نقطتين:

**الأولى:** لم يقبلوا ما ذهب إليه المشّاؤون من وصف العلم الإلهي بالكلية، لأنّهم تصوّروا أنّ علم الله إذا صار كلياً فهو لن يعلم الجزئي[3].

ومنشأ الالتباس يعود إلى استخدام فلاسفة المشّاء تعبير على وجه الكلية، فتصوّر المتكلّمون أنّ ما يقصده المشّاؤون هو الكلّي في مقابل الجزئي، ومن ثمَّ رتّبوا عليه أنّ الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

لكن قد تبيّن خطل هذا التصور فيما مرّ، من خلال التمييز بين الكلّي والجزئي المنطقي، وبين الكلّي والجزئي في استخدام المشّاء، فما أراده الفلاسفة من الكلّية هو الثبوت في مقابل التغيّر، وليس الكلّي في مقابل الجزئي المنطقي،

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، هامش صفحة ١٨٠.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٢.

(٣) هذا الالتباس صار منشأً لما ذهب إليه المجلسي في بحار الأنوار من نسبة جمهور الفلاسفة إلى نفي علم الله بالجزئيات، حين قال: «اعلم أن من ضروريات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كلّياتها وجزئياتها من غير تغيّر في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى». بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٨٧.

بمعنى أنّ علمه سبحانه ثابت لا يتغيّر بتغيّر المعلوم. إلى هذا الفارق بين الرؤيتين يشير السيد الطباطبائي في حاشيته على «الأسفار»: «وإليه (رأي المشّائين) ذهب عامّة المتكلّمين، وإن تحاشوا عن تسميته كلياً»[١].

كما يبين الفارق ذاته بين الاثنين في «نهاية الحكمة» بقوله: «واعلم أنّ أكثر المتكلِّمين على هذا القول (المشّائي) وإن طعنوا فيه من حيث عدّه العلم قبل الإيجاد كلياً، زعماً منهم أنّ المراد بالكلّي ما اصطُلح عليه في مبحث الكلي والجزئي من المنطق»[٢].

**الثانية:** تكمن نقطة الاختلاف الثانية بين الفريقين، برفض المتكلِّمين لما ذهب إليه المشّاؤون من عدّ هذا العلم زائداً على الذات، وأنّه ليس عين الذات ولا هو جزء منها. إليه أشار السيد الطباطبائي، تتمّة النصّ أعلاه تعقيباً على «الأسفار»: «وتحاشى أكثرهم (المتكلِّمين) عن عدّه زائداً على الذات»[٣].

## مناقشة مزدوجة

حيث تُمثل النظرية السابقة بوجهيها الموقف العلمي لطبقة واسعة من الفلاسفة المشّائين والمتكلِّمين، أمكن مناقشتها بعدد من النقاط.

بشأن المشّائين يُلحظ ما يلي:

١ ـ بعد أن أثبت الموقف الفلسفي المشّائي أنّ هذا العلم زائد على الذات، ليس داخلاً فيها لا بنحو العينية ولا بنحو الجزئية، يلزم منه خلوّ الذات عن الكمال. فالذات بما هي ذات ما دامت خالية من العلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، فهي فاقدة لكمال، وهذا الخلوّ ينعكس نقصاً وحدّاً وفقراً. وهو

---

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، حاشية ص١٨٠.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٢.

(٣) الحكمة المتعالية، ج٦، حاشية ص١٨٠.

محال، لأنّ الله سبحانه كامل لا نقص فيه، وغنيّ لا فقر فيه، وعلم كلّه لا جهل فيه، وهو وجود صرف لا يشذّ عنه كمال من الكمالات الوجودية، بل له من كلّ كمال أعلاه وأشرفه، فإن قيل أنّه فاقد لكمال العلم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، فهذا معناه أنّه ليس علماً كلّه لا جهل فيه.

**٢** ـ تفضي نظرية المشّائين إلى ثبوت العلم الحصولي للمجرد، وهذا خلاف ما ثبت في محلّه من أنّ المجرّد ذاتاً وفعلاً ليس له علم حصوليّ.

ثَمَّ مناقشات أخرى تفصيلية تحتاج إلى مقدّمات علمية[1].

أمّا المتكلِّمون الذين تبنّوا نظرية الفلاسفة المشّائين مع تعديلين، فيلحظ على موقفهم ما يلي:

**١** ـ تحاشى المتكلِّمون الالتزام بالموقف الفلسفي الذي ذهب إليه المشّاء من أنّ هذا العلم ليس زائداً، بل هو عين الذات، فلزم منه الكثرة في الذات.

توضيحه: أنّ هذا العلم بالجزئيات قبل الإيجاد هو علم حصوليّ، والعلم الحصولي قائم على أساس الكثرة، وهذه الكثرة عين الذات، فيلزم من ذلك أن تكون الذات متحيّثة بحيثيات متعدّدة، وعندئذ لا يكون البسيط بسيطاً بل يكون مركّباً، وهذا خلاف ما ثبت من أنّه سبحانه بسيط الذات.

لقد مرّت الإشارة إلى عنوان هذه الشبهة أثناء عرض ما يواجه نظرية الحكمة المتعالية من إشكالات، ولا موضع لها هناك لأنّ تلك النظرية لا تقول بارتسام الأشياء في الذات الإلهية أو بالعلم الحصولي، وإنّما تؤمن بأنّ العلم الإلهي بالجزئيات قبل الإيجاد علم حضوريّ في مقام الذات، بل هي ترد على نظرية المتكلمين، كما هو واضح[2].

---

(١) ينظر: نهاية الحكمة، مصدر سابق ص٢٩٢.

(٢) ينظر في بيان الشبهة وجوابها: **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، مصدر سابق=

**٢ ـ** وقع المتكلِّمون ممّن تبنى نظرية المشّائين بالتباس واضح في فهم النظرية الفلسفية، عندما حملوا الكلي على معناه المنطقي، على حين لم يكن هذا ما يبتغيه الفلاسفة، بل أرادوا من الكلّي «الثابت» وهو ما يقابل «المتغيّر»، بمعنى عدم تغيّر العلم بتغيّر المعلوم على حسب ما جرت عليه الدراسات الفلسفية[(١)].

## القراءة الثانية

يتوقّف صواب المناقشات المشار إليها آنفاً على صحّة نسبة النظرية إلى فلاسفة المشّاء وإلى المتكلّمين.

هذا القيد يتأكّد أكثر بشأن الفلاسفة المشّائين بالأخصّ مع الاختلاف الكبير الذي برز في تقرير موقفهم من العلم الإلهي الذاتي.

لكي تكتسب هذه الملاحظة مصداقية أكبر، نسوق في هذه الفقرة قراءة مغايرة للموقف الفلسفي المشّائي تخرج بصيغة للنظرية تختلف تماماً عن الصيغة السابقة. البديع في هذه القراءة أنّها لا تنطلق من موقع مشّائي، بل

---

= ج١، ص١٢٧.

(١) يقول الطباطبائي على سبيل المثال: «فالكلّي هو العلم الذي لا يتغيّر بتغيّر المعلوم الخارجي» وهذا ما قصده المشاؤون، وليس المعنى المنطقي. ينظر: **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص٢٤٦.

أما المعنى المنطقي، فيلحظ: **المنطق** للشيخ محمد رضا المظفر، تصوير على الطبعة الثالثة، ص٦٧.

وبشأن المعنى العرفاني الذي يعني السعة والضيق الوجودي، فيلحظ: **شرح القيصري على فصوص الحكم**، للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي (كذا!) شرح داود بن محمود القيصري، طبعة قم ١٩٨٤، ص٢٧.

تصدر عن باحث ينتمي منهجياً ونظرياً إلى مدرسة الحكمة المتعالية، بيدَ أنّ أمانة العلم، والدقة في نسبة المواقف إلى أصحابها ساقتاه إلى قراءة أخرى.

تعود هذه القراءة إلى الشيخ حسن حسن زادة آملي أحد البارزين في حاضرة قم العلمية على صعيد الدرس الفلسفي، إذ ينقل عن الشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ) ما يفيد إيمان ثلاثة من كبار رموز الحكمة المشّائية بالعلم الحضوري للحقّ سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً؛ يقول فيه: «والحاصل أنّ علمه جلَّ وعلا بمعلوماته منطو في علمه بذاته، وهذا هو الشهود العلمي. وقد صرّح الشيخان أبو نصر وأبو علي بذلك وكلام بهمنيار يومئ إليه. وإذا كان علمه بمعلوماته منطوياً في علمه بذاته كما صرّح به هؤلاء، فلا معنى بعد الاعتراف بالعجز عن تعقّل الذات وسدّ هذا الباب بالكلية لأن يطمع في التسلّق إلى معرفة ما هو عين ما قد سدّ دونه الباب، وحارت فيه الألباب، وضرب بيننا وبينه ألف حجاب»[١].

مع أنَّ كلام الشيخ البهائي (ت: ١٠٣٠هـ) وتكراره كلمة «صرّح» يكفي لإثبات نسبة العلم الحضوري إلى الفارابي (ت: ٣٣٩) وابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ) وتلميذه بهمنيار، إلاّ أنّ الشيخ حسن زاده لم يكتفِ بذلك في التدليل على قراءته التي تقف على الضدّ ممّا نسبته القراءة الأولى إلى حكماء المشّاء من القول بالعلم الحصولي، بل عاد ليقتبس نصّاً آخر من «كشكول» الشيخ البهائي ينقل فيها كلاماً لابن سينا في رسالة وضعها لتحقيق علم الباري سبحانه، جاء فيها: «العلم إنّما هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال مطابق للأمر الخارجي وصورة المعلومات حاصلة له قبل وجودها، ولا يجوز أن

---

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة: غرر الفرائد وشرحها، تأليف الحكيم السبزواري، تعليق الشيخ حسن زادة الآملي، تحقيق مسعود طالبي، ج٢، ص٥٧٩، التعليقة ٣٣.

تكون تلك الصورة حاصلة عنده في موضوع آخر فإنّه يستلزم الدور والتسلسل، وأن لا يكون علماً له، وليست صوراً معلقة إفلاطونية لأنّا أبطلنا ذلك، ولا من الموجودات الخارجية إذ العلم لا يكون إلاّ صورة، فلم يبق من الاحتمالات إلاّ أن يكون في صقع من الربوبية»[١] ممّا يؤكّد العلم الحضوري للحقّ سبحانه.

إجمالاً، يستند الشيخ حسن زادة آملي في الإفصاح عن قراءة أخرى لنظرية فلاسفة المشّاء في العلم الإلهي الذاتي تغاير القراءة الصدرائية ومن يشايعها، إلى العديد من النصوص والمقتبسات، يخلص في نهايتها إلى النتيجتين التاليتين:

**الأولى:** تأبى سجية التحقيق حمل الفارابي وابن سينا على الإيمان بالعلم الحصولي، حيث يقول في ذلك نصّاً: «ثم إنّ إسناد العلم الحصولي الارتسامي بمعناه السائر في الألسنة من كونه زائداً على العالِم زيادة متّصلة في علم الباري تعالى إلى غيره، إلى المعلم الثاني والشيخ الرئيس، يأباه التحقيق. وقد تحقّق بعض الحقائق في ذلك في شرحنا على فصوص الفارابي (نصوص الحكم على فصوص الحكم) سيما في رسالتنا في العلم. والارتسام والتمثل يستعملان في كلمات الشيخ كثيراً على تقرّر الصورة العلمية وثبوتها للعالم بها بحيث لا تمايز الذات»[٢].

**الثانية:** إيمانه بمرتكز منهجيّ يفيد بتلاقي القرآن والبرهان والعرفان[٣].

في هذا الضوء يخلص إلى أنّ ما انتهت إليه الحكمة المتعالية مستمدٌّ تارة وله وجه التقاء وشبه تارة أخرى مع الفلسفة المشّائيّة والعرفان.

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٧٦ ـ ٥٨٠، التعليقة ٣٣.

(٢) شرح المنظومة ، ج٢، ص٥٧٧ ـ ٥٧٨، التعليقة ٢٧.

(٣) الكتاب التذكاري للعلاّمة الطباطبائي، مصدر سابق، ص١٢.

ففي مسألة العلم الذاتي وما تذهب إليه نظرية الحكمة المتعالية من أنّه علم تفصيليّ في مقام الذات، يرى آملي أنّ هذه النتيجة لا تختلف مع ما انتهى إليه ابن سينا بوصفه أكبر رموز حكمة المشّاء، حيث يخلص الشيخ الرئيس إلى المعنى نفسه، كما يثبّت ذلك الشيخ حسن آملي في تعقيب على موقف ابن سينا، يقول فيه: «ثم وجه علمه سبحانه بالكلّ يعرف بما تقدّم من البحث والتحقيق في أنّ البسيط الحقّ كلّ الأشياء»[(١)]. وهذا عين ما ذهبت إليه مدرسة الحكمة المتعالية.

أمّا عن التقاء الحكمة المتعالية مع العرفان في الموقف نفسه من العلم الذاتي فيورد نصّاً من «أسفار» صدر المتألهين يأخذه الشيرازي من «شرح القيصري على فصوص الحكم» ويدرجه في كتابه دون تغيير مهمّ في المعنى[(٢)].

على أساس هذا الالتقاء ـ في مسألة العلم الذاتي على أقلّ تقدير ـ يتلاشى التمايز الذي تسعى الفلسفة الصدرائية أن تسبغه حول نفسها وتسقط القراءة الأولى التي تنسِب إلى حكمة المشّاء ما لا تؤمن به.

لكن على فرض صحّة تلك القراءة، وبالتالي صحّة ما نسب إلى المشّائين من أنّ علمه سبحانه زائد على ذاته بنحو العلم الحصولي، ستبقى المناقشة المسوقة آنفاً على موضعها تنطبق عليهم وعلى كلّ من يقول بذلك.

---

(١) شرح المنظومة، ج٢، ص٥٨٠، تتمة التعليقة ٣٣.

(٢) فعل ذلك الشيرازي آخر الفصل العاشر من الموقف الثالث من إلهيات الأسفار، تحت عنوان «إشراق تعليميّ وتنبيه تفريعيّ» مع تغيير طفيف في اللفظ. ينظر: الأسفار، ج٦، ص٢٤٨. ويقارن مع أصل المطلب في شرح القيصري على فصوص الحكم، للشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، قم ١٩٨٤، ص١٧. كما ينظر أيضاً: شرح المنظومة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٨٠، آخر التعليقة ٣٣.

## ب: نظرية الإشراقيين

عرض لهذه النظرية صدر الدين الشيرازي في «الأسفار» ونسب إليها القول بأنّ علم الله سبحانه بما سواه علم واحد إجماليّ، يعلم به الأشياء كلّها قبل إيجادها على وجه الإجمال[1].

مع أنّ هذه النظرية تنتسب إلى شيخ الإشراق السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ) واضع بذور الاتجاه الاشراقي في الفلسفة[2]، إلاّ أنّ عدداً آخر من

---

(١) ينظر: **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، مصدر سابق، ج٦، ص٢٣٨، الفصل التاسع.

(٢) هو شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ) المشهور بشيخ الإشراق. أسّس لمنهج لم يكتف بالبرهان وحده كما لم يكتف بالشهود المحض، بل جمع بين البرهان والعرفان، ويعدّ سباقاً في هذا المضمار.

ليس صحيحاً ما يتوهّمه بعضهم من أنّ شيخ الإشراق يرفض العقل والاستدلال البرهاني، إنّما لم يقف عند العقل وحده ولم يجعله هدفاً بل جعله جسراً، ثم تخطّاه إلى منطقة أرفع، وعلى حدّ قوله: «كلّ هذه العلوم صفير سفير يستيقظك عن رقدة الغافلين» (**التلويحات**، ص١٠٤).

بيدَ أنّ الأهمّ من هذا وذاك، عناية المدرسة الإشراقية بالكتاب والسنة، حيث يقول السهروردي في رسالته «حكمة التصوّف»: «أوّل ما أوصيك به تقوى الله عزّ وجلّ، فما خاب من آب إليه، وما تعطّل من توكّل عليه، احفظ الشريعة فإنّها سوط الله، بها يسوق عباده إلى رضوانه، كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث» (**ثلاث رسائل لشيخ الإشراق**، ص٨٢، بالفارسية).

كما تؤكّد المدرسة على أتباعها أهمّية العناية بالقرآن والدعاء، إذ يقول السهروردي عن القرآن: «وعليك بقراءة القرآن مع وجد وطرب، وفكر لطيف، واقرأ القرآن كأنّه ما أنزل إلاّ في شأنك فقط» (**ثلاث رسائل**، مصدر سابق، ص١٢٩).

كما يقول عن الدعاء: «وكن كثير الدعاء في أمر آخرتك، فإنّ الدعاء نسبته إلى استجلاب المطالب كنسبة الفكر إلى استجلاب المطلوب العلمي، فكلٌّ معدّ لما =

المحقّقين قد اتّبعه على قوله هذا في العلم الإلهي، يُذكر من بينهم الخواجة نصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢) الذي لم يوافق نظرية الشيخ الرئيس في شرحه «الإشارات والتنبيهات»[(١)] بينما تبنّى نظرية شيخ الإشراق السهروردي.

أكثر من ذلك ذهب الشيرازي إلى أنّ نظرية السهروردي شكّلت حجر زاوية لمن جاء من بعده، حيث يقول: «وهذا مذهب أكثر المتأخّرين»[(٢)].

أمّا السيّد الطباطبائي فيترسّم بداية النظرية وأفقها المستقبلي من حيث تبنّي الآخرين لها، على نحو أكثر تحفّظاً من الشيرازي، وهو يقول أثناء عدّه الأقوال التي احتضنها فكر المسلمين في تفسير العلم الإلهي: «الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق وتبعه جمع ممّن بعده من المحققين»[(٣)].

لقد تعرّض صدر المتألهين لنظرية شيخ الإشراق وناقشها تفصيلاً[(٤)]، بيدَ

---

= يناسبه» (**فلسفة السهروردي**، ص٤١، بالفارسية).

في هذا الضوء يمكن أن يقال: إنّ الاتجاه الإشراقي يرتكز إلى فلسفة تجمع الشريعة إلى الفلسفة والعرفان، أو إنّها تجمع ما بين البيان والبرهان والعرفان، مع ملاحظة حدود العقل ومنطقته وعناية أكبر بالتهذيب ورياضة النفس.

من أبرز كتب السهروردي «حكمة الإشراق» و«مطارحات». ينظر: **بحث في مناهج المعرفة**، السيد كمال الحيدري، مصدر سابق، المدرسة الإشراقية، ص٨٣ ـ ٩٦؛ **رسالة القرآن**، الشيخ جوادي آملي، الطبعة الأولى، طهران ١٩٩١، ص٩٨ بالفارسية.

(١) ينظر: **الإشارات والتنبيهات**، للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، في علم ما قبل علم الطبيعة، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ، ج٣، ص٣٠٤.

(٢) **الحكمة المتعالية**، مصدر سابق، ج٦، ص٢٣٨.

(٣) **نهاية الحكمة**، مصدر سابق، ص٢٩٠.

(٤) ينظر: **الحكمة المتعالية**، ص٢٣٨ ـ ٢٤٥.

أنّا نستعين بالسيد الطباطبائي التي تعرّض لمنطوقها بصيغة مكثّفة، وهو يقول: «الرابع: ما ينسب إلى شيخ الإشراق وتبعه جمع ممّن بعده من المحقّقين، أنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات والمادّيات حاضرة بوجودها العيني له تعالى، غير غائبة ولا محجوبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد، فله تعالى علم إجماليّ بها بتبع علمه بذاته»[1].

تنتهي هذه النظرية عند التفكيك، إلى ما يلي:

**١** ـ تؤمن دون تردّد أنّ الله سبحانه عالم بذاته.

**٢** ـ تذهب إلى أنّ الله سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد علماً إجمالياً لا علماً تفصيلياً. نقصد بالإجمال ما يقابل التفصيل، لا الإجمال الذي يقابل التركيب، ليصير معناه العلم البسيط، ومن ثمّ يكون العلم التفصيلي أشرف من العلم الإجمالي كما في علم الأصول.

ما يُنسب إلى شيخ الاشراق أنّ الله يعلم بالأشياء قبل الإيجاد إجمالاً، ويعلم بها سبحانه بعد الإيجاد تفصيلاً.

يضرب لتقريب هذه الحالة إلى الذهن مثال من عمل الرسّام. فالرسّام القدير يستطيع أن يرسم لوحات فنية ممتازة، ولو سُئل: هل بمقدورك رسم عشر لوحات؟ لأجاب بالإيجاب جزماً. لكنّه لا يعلم تفاصيل هذه اللوحات، وإنّما يحمل عنها صورة إجمالية، تتحوّل إلى علم تفصيلي حين الإيجاد.

تماماً كما أن بمقدور الإنسان أن يخلق أي صورة يشاء في ذهنه، هذه القدرة على الخلق قبل الإيجاد يطلق عليها العلم الإجمالي، لكن مع الإيجاد يصير العلم تفصيلياً.

نوقشت النظرية بعدد من الردود، أهمّها:

---

(١) نهاية الحكمة، ص٢٩٠.

**الأوّل**: تذهب النظرية إلى حضور المادّيات له سبحانه، وهذا أمر ممتنع، لأنَّ المادّية لا تجامع الحضور.

**الثاني**: ما دامت النظرية تذهب إلى أنّ الله سبحانه يعلم بالأشياء تفصيلاً حين الوجود لا قبل الوجود، يلزم من ذلك أن تكون الذات خالية عن العلم التفصيلي. وهذا مخالف لما ثبت أنّ الذات الإلهية حاوية لكلّ كمال بأعلاه.

يقول السيد الطباطبائي في الردّ على النظرية: «إنّ قصر العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبة وجوداتها، يوجب خلوّ الذات المتعالية الفيّاضة لكل كمال تفصيلي في الأشياء عن تفصيلها، وهي وجود صرف جامع لكل كمال وجوديّ بنحو أعلى وأشرف»[1].

ما ينبغي أن يلحظ هو أنّ هذه النقطة في الردّ تمثِّل منهجياً عنصراً مشتركاً في الردّ على جميع النظريات. يرجع السبب في ذلك إلى أنّها تؤسس لأصل موضوعيّ حاكم على جميع جوانب المعرفة التوحيدية. فـ «امتلاء الذات الأحدية بالكمالات أجمعها، بحيث لا يشذّ عنها ضرب منه، بل لها من كلّ كمال وجوديّ أعلاه وأشرفه» يتحوّل علمياً إلى ضابطة كبرى تُعدَّل في ضوئها الآراء والنظرات.

على سبيل المثال: كان هذا الأصل بالضابطة العلمية التي يوفّرها هو العنصر الأول في الردّ على نظرية الأشاعرة في زيادة الصفات على الذات، كما في الردّ على نظرية المعتزلة في نيابة الذات عن الصفات، من خلال ما تستلزمه النظريتان معاً من خلوّ الذات عن هذا الضرب من الكمال.

كما كان للأصل ذاته حضوره الفاعل في مناقشة نظرية المشّائين التي مرّت في العلم الإلهي، وسيبقى كذلك فيما يأتي من آراء ونظريات.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩١.

ولو تمّت نسبة نظرية الإشراقيين إلى الخواجه نصير الدين الطوسي وأتباعه هؤلاء في مقولة أنّ علم الله سبحانه إجماليّ قبل الإيجاد وتفصيليّ عند الإيجاد، لورد عليه ما ورد عليهم من أنّ ذلك يقتضي خلوّ الذات من كمال.

## ج: نظرية العرفاء والمعتزلة

تسجّل البحوث التحليلية التي تستند إلى نظرية المعرفة فروقاً بل تقاطعات كبيرة بين المعتزلة والعرفاء، بيدَ أنّ أغلب الباحثين جمعوا بينهما وقرنوهما إلى بعض عند بلوغ الحديث عن موقفهما من العلم الإلهي الذاتي[١].

يعود السبب الرئيسي لذلك إلى نقطة اشتراك تجمع بينهما، إذ يذهب المعتزلة إلى نظرية «الثابتات الأزلية» في حين يذهب العرفاء إلى نظرية «الأعيان الثابتة»، حيث يتفق الفريقان على أنّ للماهيات الإمكانية ثبوتاً قبل الإيجاد هو الذي يتعلّق به العلم الإلهي.

لذلك لم نشأ أن نشذّ عن طريقة أولئك الباحثين بعرض ومناقشة كلّ فريق بشكل منفصل عن الثاني، بل جرينا على المنوال ذاته في الجمع بينهما، والمقارنة بين النظريتين ومناقشتهما على صعيد واحد.

هناك مشكلة أخرى ترتبط بنسبة نظرية «الأعيان الثابتة» فالمشهور أنّها نظرية العرفاء، بيدَ أنّ بعض أبرز التصانيف في الإلهيات تعبّر عنهم بالمتصوّفة، ولفظ الصوفية ينطوي في التداول الفكري على شحنة سلبية من حيث الفقر العلمي لهذا الفريق بعكس العرفاء. لكن تلك التصانيف ترادف بين الصيغتين؛

---

(١) ينظر كمثال على من جمع بينهما على بساط بحث واحد: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج٦، ص١٨٢؛ الحكيم السبزواري، شرح المنظومة، قسم الحكمة، ج٢، ص٥٧٣. كذلك أتى بهما السيد الطباطبائي الواحد تلو الآخر، ينظر: نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٢.

لما له دلالة على أكبر رموز العرفان في الحياة الإسلامية، في طليعتهم الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨) ولا تريد بالمتصوّفة إلاّ هؤلاء دون من يعلق بالوعي العامّ من زهّاد ودراويش، ونصوص صدر الدين الشيرازي ـ وغيره أيضاً ـ في الحديث عن هذا المذهب لها دلالة واضحة على هذه الملاحظة. ينطلق هؤلاء من نظرية الأعيان الثابتة التي تفيد أنّ للأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً به تعلّقَ علمُ الله قبل الإيجاد.

فلو أخذنا الإنسان مثالاً، فهم يعتقدون أنّ لماهيته وجوداً خارجياً هو هذا الإنسان الذي في الخارج ـ أمامي وأمامك ـ فهو موجود بالوجود الخارجي، لكن كان هذه الماهية لها قبل وجودها الخارجي نحو من الثبوت، ومن ثمّ فإنّ الوجود عندهم لا يُرادف الثبوت، فقد يكون الشيء ثابتاً ولا يكون موجوداً.

هذه الماهية الثابتة تكون قائمة بنحو مستقلّ تارة، وأخرى قائمة بمن يعلمها، فإذا كان الثبوت بنحو العينية والاستقلال فهذه نظرية المعتزلة في الثابتات الأزلية، وإذا كان الثبوت علمياً لا عينيّاً خارجيّا فهذه نظرية العرفاء في الأعيان الثابتة.

إذن تشترك نظرية المعتزلة ونظرية العرفاء في شيء وتختلفان في شيء آخر. فالنظريتان تلتقيان عند إيمانهما معاً بأنّ للماهيات الإمكانية ثبوتاً قبل الإيجاد وإن لم تكن موجودة، فالأشياء وإن لم تكن موجودة إلاّ أنّ لها ثبوتاً. هذه جهة الاشتراك.

بيدَ أنّهما يفترقان في تحديد طبيعة الثبوت، إذ يذهب المعتزلة إلى أنّ هذا الثبوت عينيّ، بينما يذهب العرفاء إلى أنّه ثبوت علميّ. هذه جهة الاختلاف.

يجري السيد الطباطبائي على هذا التمييز بين النظريتين وهو يستعرض مذاهب المسلمين في العلم الإلهي، إذ يقول: «التاسع: قول المعتزلة أنّ للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهو الذي تعلق به علمه تعالى قبل الإيجاد».

ثم يضيف في بيان مذهب العرفاء: «العاشر: ما نسب إلى الصوفية أنّ للماهيات ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات، هو الذي تعلّق به علمه تعالى قبل الإيجاد»[١].

عادة ما تساق نصوص الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي كدالة على النظرية، من قبيل قوله في «الفتوحات المكّية»: «إن أعيان الممكنات في حال عدمها رائية مرئيّة، وسامعة مسموعة برؤية ثبوتية وسمع ثبوتيّ»[٢]، كذلك ما ذكره في «الفصوص»[٣].

## قراءتان

لكن كما حصل في مرّات سابقة، فقد صارت هذه النظرية موئلاً لأكثر من قراءة، أبرزها اثنان، هما:

**الأولى**: القراءة التي تحمل النصّ على مرماه الظاهري من حيث إثبات شيئية للماهيات سابق لثبوتها العيني، فتساوي في الردّ عليه وعلى المعتزلة معاً، كما ذهب إلى ذلك السبزواري في منظومته، حيث قال:

أو ليس مفصولاً، فأمّا المبتدا ... إمّا هو المعدوم ثابتاً بدا
عيناً، فهذا مذهب المعتزلة ... و ذهناً الصوفية ذا قائلة[٤]

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٢.

(٢) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامّة للكتاب، القاهرة ١٤٠٥هـ ، ج٣، ص٢٥٧، الباب ٣٥٧.

(٣) فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، طبعة مصوّرة، طهران ١٩٨٧، الفص ٥، ١٣، ص٨٢، ١٣٠.

(٤) شرح المنظومة، السبزواري، ص ١٦٥، الطبعة الحجرية، غرر في ذكر الأقوال في العلم ووجه الضبط لها.

حيث يقول في توضيحه:

«**فأمّا المبتدأ**، وهو أن يكون (علمه سبحانه) منفصلاً عن ذاته، فلا يخلو **إمّا هو**، أي علمه **المعدوم ثابتاً بدا**، أي ذو شيئية ثبوت وتقرّر، فأمّا **عيناً** له الثبوت منفكّاً عن كافّة الوجودات، **فهذا مذهب المعتزلة**.

فجعلوا علمه تعالى الماهيات الثابتة في الأزل، وأنت تعلم أنّ أصل تقرّر الماهية منفكّاً عن الوجود باطل.

**أو ذهناً** له الثبوت منفكّاً عن وجود الماهية نفسها لا عن الوجود التبعي لله تعالى.

**الصوفية** مثل الشيخ العربي وأتباعه **ذا قائلة**، فجعلوا الأعيان الثابتة اللازمة لأسمائه تعالى في مقام الواحدية علمه تعالى. وهذا أيضاً مزيّف من حيث إثباتهم شيئية للماهيات، وإسنادهم الثبوت إليها في مقابل الوجود، مع أنّك قد عرفت أصالة الوجود ولاشيئية الماهية»[(١)].

تبنّى القراءة ذاتها السيّد الطباطبائي، ممّا حداه أن يردّ على نظرية المعتزلة في الثابتات الأزلية، بقوله: «إنه قد تقدّم بطلان القول بثبوت المعدومات». وردَّ على نظرية العرفاء في الأعيان الثابتة بقوله: «إنّ أصالة الوجود واعتبارية الماهية تنفي أيّ ثبوت معروض للماهيات قبل ثبوتها العيني الخاصّ بها»[(٢)].

في داخل هذه القراءة رأي تبنّاه صدر الدين الشيرازي، هاجم فيه نظرية المعتزلة والعرفاء معاً، معترفاً أنّ ما يرد على الثابتات الأزلية التي تقول بالثبوت العيني للأشياء قبل الإيجاد يرد بنفسه على الأعيان الثابتة التي تقول بالثبوت العلمي لها دون فرق يذكر، بيد أنّه عاد ليوجّه للعرفاء نظريتهم!

---

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٧٣ ـ ٥٧٤.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٢.

يقول: «وأمّا مذهب المعتزلة القائلين بأنّ المعدوم شيء، وأنّ المعدومات في حال عدمها منفكّة عن الوجود متميّزة بعضها عن بعض، وأنّه مناط علم الله تعالى بالحوادث في الأزل، فهو عند العقلاء من سخيف القول وباطل الرأي، والكتب الكلامية والحكمية متكفّلة بإبطال شيئية المعدوم وما يجري مجراه من هوساتهم.

وأمّا ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية، فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة، فإنّ ثبوت المعدوم مجرّداً عن الوجود أمر واضح الفساد، سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان، وسواء كان معدوماً مطلقاً أو صار موجوداً بعد عدم ما في وقت من الأوقات، والتفرقة تحكّم محض.

لكن لحسن ظنّنا بهذه الأكابر لما نظرنا في كتبهم ووجدنا منهم تحقيقات شريفة، ومكاشفات لطيفة، وعلوماً غامضة مطابقة لما أفاضه الله على قلوبنا، وألهمنا به ممّا لا نشك فيه ونشكّ في وجود الشمس في رابعة النهار، حملنا ما قالوه ووجّهنا ما ذكروه حملاً صحيحاً، ووجهاً وجيهاً في غاية الشرف والإحكام، مع أنّ ظواهر أقوالهم بحسب النظر الجليل ليست في السخافة والبطلان ونبو العقل عنها بأقلّ من كلام المعتزلة فيها»[1].

ثم يبدأ باستعراض أقوال ابن عربي الدالة على النظرية من «الفصوص» و«الفتوحات» ليقوم بعدئذ بتوجيهها[2].

**الثانية:** القراءة التي تحمل نصوص العرفاء، ثمَّ مرادهم على غير المحمل الذي ذهبت إليه القراءة الأولى.

بل أكثر من ذلك، تقرر صراحة أن أساس الموقف الصدرائي يكمن في نظرية العرفاء، وما أسست له مدرسة الحكمة المتعالية يعود بناه ومكوّناته إلى

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج١، ص١٨٢ ـ ١٨٣.

(٢) المصدر السابق، ص١٨٤ ـ ١٨٧.

العرفاء، أخذه صدر الدين الشيرازي عنهم ورفع بناءه على قواعده.

يرفع لواء هذه القراءة المغايرة مرّة ثانية الشيخ حسن حسن زاده آملي، حيث يوضّح بعض عناصرها بقوله: «الأعيان الثابتة في اصطلاح العرفاء هي الصور العلمية، والصور العلمية هي عين الذات عندهم، كما يقول به أهل الحكمة المتعالية» ومن ثمَّ: «ليست الثابتة واسطة بين الوجود والعدم، بل الثابتة في اصطلاح العارفين بالله هو الوصف المميّز للأعيان».

ثم يستعرض ما يدلّ على مقصوده نصوصاً لابن عربي من «فصوص الحكم»[1]، تتلوها نصوص أخرى تؤيّدها من أبرز شرّاح الفصوص وأكثرهم ذيوعاً، داود بن محمود القيصري، حيث قال نصّاً: «الأعيان الثابتة التي هي الصور العلمية للعالم»[2] ليستنتج أنّ مراد العرفاء ليس «إثباتهم شيئية للماهيات وإسنادهم الثبوت إليها» على ما ذهبت إليه القراءة الأولى، لأنّ الأعيان الثابتة عندهم هي الصور العلمية، وهي عين الذات الأحدية.

أخيراً ينتهي إلى استنتاج أكّده أكثر من مرّة يفيد بأنّ جوهر ما في الحكمة المتعالية مأخوذ من العرفاء، وبنصّ تعبيره: «بل أقول: أساس ما في الحكمة المتعالية إنّما هو صحف العرفان الأصيلة كما يرشدك إلى هذا الحكم الحكيم رسالتنا: *العرفان والحكمة المتعالية*»[3].

في ضوء هذه القراءة ترتدّ نظرية العرفاء إلى النظرية الأولى التي تمّت الإشارة إليها، متمثّلة بموقف الحكمة المتعالية من العلم الإلهي الذاتي لتبقى نظرية المعتزلة وحدها في الميدان، عرضةً للنقد الذي تقدّم.

---

(١) فصوص الحكم، الفص ٢٥ (حكمة علوية في كلمة موسوية)، ص٢٠٠.

(٢) شرح القيصري على فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٤٤٨، الطبعة الحجرية.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج٢، ص٥٧٤، التعليقة ١١ للشيخ حسن زادة آملي.

## خاتمة

انطلق هذا البحث في العلم الإلهي الذاتي من الدليل النقلي لإثبات مراده في أنّ علم الله سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد هو علم تفصيلي في مقام الذات، ثم طاف بالبراهين العقلية، وما أفرزته عقول المسلمين من نظريات.

الآن تعود الخاتمة إلى نقطة الانطلاق ذاتها التي بدأت منها، عبر حديث شريف وتعقيب عليه من قبل الإمام الخميني.

عن أبي بصير، قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لم يزل الله عزّ وجلّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصَر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلمّا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم والسمع على المسموع، والبصر على المبصَر، والقدرة على المقدور**»[1].

يقول الإمام الخميني بين يدي الحديث ما نصّه: «من الأبحاث الشريفة التي أشار إليها هذا الحديث هو علم الله سبحانه بمخلوقاته في الأزل قبل إيجادها. لقد حصل خلاف عظيم في أصل هذا العلم وكيفيته من أنّه يكون على نحو الإجمال أو التفصيل؟ وهل هذا العلم يكون زائداً على الذات أو عينه؟ وهل هو قبل الإيجاد أو معه؟».

بعد كلام يعود للقول: «اعلم أنّه قد ثبت لدى أصحاب البرهان (الفلاسفة) وأرباب العرفان (العرفاء) بأنّ هذا الحديث الشريف قد أومأ إلى أنّ العلم بالمعلوم قد كان في الأزل قبل الإيجاد، وأنّ هذا العلم عين الذات المقدس، وأنّ علمه سبحانه تفصيليّ وليس بإجماليّ، حيث قال: (والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصَر). ومن الواضح أنّ البصر والسمع مشهود للمبصر والمسموع بصورة تفصيلية.

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٠٧، الحديث ١.

وأشير أيضاً في هذا الحديث إلى علمه التفصيلي سبحانه عندما يقول عليه السلام: (فإذا أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم) لأنّه سبحانه لم يجدّد علمه بعد الإيجاد، وإنّما وقع العلم منه على المعلوم بعد حدوثه»[1].

## الخلاصة

١ ـ انتهى الدليل النقلي في أصل العلم الإلهي الذاتي وخصائصه إلى إثبات أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء قبل الإيجاد، وأنّه يعلم الممتنع لو كان كيف كان يكون فضلاً عن الممكن، وأنّ علمه فعليّ لا انفعاليّ، وأنّ هذا العلم قبل الإيجاد عين ذاته ليس زائداً عليها، وأنّ هذا العلم غير متناه، وأنّ هذا العلم الذاتي لا يتبدّل ولا يتغيّر ولا يقع فيه البداء، كما أنّه علم حضوريّ لا حصوليّ، وأنّه علم تفصيليّ لا إجماليّ، وأنّه بسيط لا مركّب.

٢ ـ من بين عدد وافر من البراهين العقلية الدالّة على المراد اختار البحث ثلاثة، يقوم الحدّ الأوسط للأوّل على أساس قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، وللثاني على قاعدة أنّ معطي الشيء لا يكون فاقداً له، وللثالث على أساس الإطلاق الوجودي للواجب سبحانه وأنّه بحيث لا يتحمّل أيّ تقييد.

٣ ـ بعد معالجة عدد من الإشكالات، انتقل البحث إلى استعراض عدد آخر من النظريات أهمّها نظرية المشّائين على قراءتين تنسب الأولى إليهم القول بالعلم الحصولي على وجه الكلية، بينما تبعدهم الثانية عن هذه النسبة وتذهب إلى إيمانهم بالعلم الحضوري الذي لا يمايز الذات.

---

(١) الأربعون حديثاً، الإمام الخميني، تعريب السيد محمد الغروي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ص٥٤٧، فصل «في بيان العلم قبل الإيجاد».

على أطراف نظرية المشّائين تم استعراض وجهة نظر المتكلّمين في العلم الذاتي، ليتمّ الانتقال بعدئذ إلى نظرية الإشراقيين فيما نسب إليهم من أنّ علم الله سبحانه بالأشياء قبل الايجاد هو علم إجماليّ يصير بعد الإيجاد تفصيلياً.

بعد الإشراقيين جاء دور العرفاء في نظرية الأعيان الثابتة التي تقترن مع المعتزلة في نظرية الثابتات الأزلية، حيث تمّ تحليل النظريتين والكشف عن نقاط التوافق والتقاطع فيما بينهما، مع العناية بتقديم قراءتين حيال نظرية العرفاء، لا تكتفي الثانية بمخالفة المألوف الذي تدّعيه القراءة الأولى وحسب، بل تتخطّى ذلك لما يفيد إرجاع نظرية الحكمة المتعالية نفسها إلى نظرية العرفاء، وأن خطّ صدر المتألهين لم يزد على استلهام أُمّهات أفكاره من العرفاء ولاسيّما رائدهم محيي الدين بن عربي.

٤ ـ انطلق البحث من الوجهة المنهجية وهو يميِّز بين مسألة علم الله بذاته، ومسألة علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد. إذا كان هذا التمييز صحيحاً منهجياً ومفيداً لاغراض الدراسة والتحليل، إلاّ أنّ حقيقة المسألة شيء آخر، إذ ليس هناك علمان: علم بالذات وعلم بالأشياء قبل الإيجاد، بل هما علم واحد، لأنّ علمه بذاته هو عين علمه بالأشياء قبل الإيجاد.

وتصوّر المسألة واضح وفق قاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها».

**الفصل الثالث:**

# العلم الفعلي

## ثالثاً: علم الله بالأشياء عند الإيجاد

عرضت الآيات القرآنية والروايات الشريفة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأئمّة أهل البيت عليهم السلام مسألة علم الله سبحانه بالأشياء عند الإيجاد، هذا العلم الذي صاغته اللغة العلمية ضمن اصطلاح «العلم الفعلي»، أي العلم في مقام الفعل، إزاء «العلم الذاتي» الذي هو علم في مقام الذات[1]. وهذا هو المحور الثالث والأخير من محاور البحث في العلم.

## خريطة البحث

يغطّي هذا المبحث بأكمله العلم الفعلي من جوانب متعدّدة تشمل المسائل التالية:

---

(١) العلم الفعلي ما يكون فيه المعلوم تابعاً للعلم، يقابله في الفلسفة العلم الانفعالي الذي يكون فيه العلم تابعاً للمعلوم. يكتب ابن سينا: «الصور العقلية قد يجوز بوجه ما أن تُستفاد من الصور الخارجية كما تستفيد صورة السماء من السماء، وقد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوّة العاقلة، ثم يصير لها وجود من خارج، مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني» وفيه تصريح واضح في أنّ علم الله سبحانه علم فعلي لا انفعالي.
ينظر: الإشارات والتنبيهات، ابن سينا (٣٧٠ ـ ٤٢٨هـ)، مع شرح وترجمة، طبعة طهران، ١٩٨٩، ج١، ص٣٨٦.

**١** ـ تحديد معنى العلم الفعلي.
**٢** ـ استعراض أبرز الفوارق بين الذاتي والفعلي.
**٣** ـ التوقّف عند المشهد القرآني في بيانه للعلمَين.
**٤** ـ العلم الفعليّ مرتبة واحدة أم مراتب متعدّدة؟
**٥** ـ بيان مراتب العلم الفعلي.
**٦** ـ نظريات المسلمين في فهم هذه المراتب.
٧ ـ البحث التطبيقي ويشمل تقديم مثالين من العلم الفعلي هما مرتبة الكتاب المبين ومرتبة كتاب لوح المحو والإثبات من خلال التحليل التفسيري والروائي.

ثم نختم ـ كما جرت العادة في البحوث السابقة ـ بتلخيص مكثّف لأهمّ محتويات البحث.

## ١ـ معنى العلم الفعلي

كما يوصف فعل الله بأنّه مخلوق له سبحانه، كذلك يوصف بأنّه معلوم له، وهذا هو العلم الفعلي.

بتعبير آخر: كما أنّ الفعل الإلهي هو خلقه فكذلك هو علمه. عند هذه النقطة تبرز ملاحظة مهمّة تفيد أنّ هذا العلم ليس في مقام الذات، بل هو خارج عن ذلك.

يمكن تقريب هذه الحقيقة إلى الأذهان من خلال مثال: لو تصوّر الإنسان واختلق صورة خيالية في ذهنه، كأن يصوّر إنساناً له رأسان وأربعة أيد وعشرة أرجل مثلاً، أو تصوّر فرساً مجنّحاً كما تبدو في بعض اللوحات الفنية أحياناً، فإنّ هذه الصورة الخيالية التي لا واقع لها تعدّ من أفعال النفس ومخلوقاتها، وكما أنّها مخلوقة من قِبل الإنسان فهي معلومة له أيضاً.

خلَق الإنسان هذه الصورة بنفسه، فهي فعله، وفي الوقت ذاته هي عِلمه. معنى أنّ هذه الصورة علم الإنسان: أنّها ليست معلومة له من خلال صورة منها، بل هي بنفسها تؤلِّف علم الإنسان، فهي معلومة له بذاتها دون واسطة.

يتعاطى الإنسان مع الكتاب الذي بين يديه الآن من خلال صورة ذهنية، فالكتاب حاضر عند القارئ لكنّه حاضر بوجوده الذهني. فهناك إذن شيء يتوسّط بين الإنسان والواقع الخارجي (الكتاب) يطلق عليه الصورة الذهنية.

لكن هل هناك شيء يتوسّط بين الصورة الذهنية وبين الإنسان، أم هذه الصورة الذهنية حاضرة بنفسها ومعلومة بذاتها عنده؟ لا ريب أنّها حاضرة بنفسها دون واسطة، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه الصورة الذهنية هي فعل الإنسان وهي علم الإنسان أيضاً، ومعلومة لديه بنفسها لا بواسطة صورة أخرى.

الذي يقوم عليه البحث في هذا الضرب من ضروب العلم الإلهي أنّ هذه الأشياء الموجودة في الخارج كما أنّها فعل الله ومخلوقاته، فهي أيضاً علمه سبحانه ومعلوماته، لكن في مقام الفعل لا في مقام الذات.

## العلم الفعلي حضوريّ أم حصوليّ؟

في ضوء التمييز المذكور آنفاً يكون العلم الإلهي بالأشياء مع الإيجاد وبعده علماً حضورياً، لأنّ مخلوقات الله سبحانه وأفعاله معلومة له بنفسها، وحاضرة عند خالقها وموجدها بوجودها، لا بتوسّط صورة فيصير العلم حصولياً. بيدَ أنّ إثبات هذه المسألة على صعيد البحث العقلي يتطلّب إثبات أنّ العلم الحضوري لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه بل يعمّه إلى غيره.

رغم اختلاف الدراسات الفلسفية في هذا المجال، إلاّ أنّ ثمَّ اتجاهاً فلسفيّاً ذهب للبرهنة على أنّ العلم الحضوريّ لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه، بل هناك أقسام أخرى للعلم الحضوري، منها علم العلّة بمعلولها في مقام الفعل، وبهذا

يثبت المطلوب. يقول الطباطبائي في فصلٍ عنوانُه: «في العلم الحضوري وأنّه لا يختصّ بعلم الشيء بنفسه» ما نصّه: «وهل يختصّ العلم الحضوري بعلم الشيء بنفسه أو يعمّه وعلم العلّة بمعلولها وعلم المعلول بعلّته، ذهب المشّاؤون إلى الأوّل، والإشراقيون إلى الثاني، وهو الحقّ»[١].

له في الدلالة على المطلوب تعبير أوضح ذكره في «الميزان» جاء فيه: «فإنّ علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإنّ الأشياء معلومة له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها، نظير علومنا وإدراكاتنا، وهو ظاهر»[٢] وهذا هو العلم الفعلي.

على هذا الأساس ذهب الباحثون المحقّقون إلى أنَّ صفحة الأعيان إلى الله سبحانه كصفحة الأذهان إلى الإنسان. وربما يمكن أن تُستلهم هذه الحقيقة من قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ اللهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ**﴾[٣] فهذه الإحاطة لا تكون تامّة إلاّإذا كانت علماً حضورياً.

إذا اتّضح موضوع البحث يمكن الانتقال بسهولة إلى بيان أبرز الفوارق بين العلم الذاتي والعلم الفعلي.

## ٢ـ الفوارق بين الذاتي والفعلي

يمكن الإشارة على نحو الإجمال إلى عدد من الفوارق بين العلم الذاتي بالأشياء قبل الإيجاد، والعلم الفعلي بالأشياء مع الإيجاد وبعد الإيجاد، من خلال ما يلي:

**أوّلاً:** يعدّ العلم الذاتي عين الذات، بينما يكون العلم الفعلي عين الفعل،

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٦٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٤، ص٢٨ ـ ٢٩.

(٣) آل عمران: ١٢٠.

وهو غير الله سبحانه.

**ثانياً:** إنّ العلم الذاتي بالأشياء غير متناهٍ لأنّه عين الذات، والذات غير متناهية على عكس العلم الفعلي فإنّه عين الفعل، والفعل متناهٍ، فهو متناهٍ أيضاً.

**ثالثاً:** يوصف العلم الذاتي قبل الإيجاد بأنّه ثابت بسيط لا يتغيّر، تنطبق عليه جميع ما للذات من صفات لأنّه عينها، بعكس العلم الفعلي الذي هو علم متغيّر حادث تنطبق عليه جميع أحكام الفعل.

**رابعاً:** للعلم الذاتي مرتبة واحدة هي مرتبة الذات لأنّه عين الذات، أمّا العلم الفعلي فهو عين الفعل، فإذا أثبت البرهان تعدّد مراتب الفعل الإلهي وأنّ للمخلوقات الإلهية مراتب طولية متعدّدة، فسيثبت أنّ لهذا العلم مراتب أيضاً.

## ٣ـ البيان القرآني

قبل أن يتوغّل البحث في المزيد من التفريع والتشقيق يحسن الوقوف عند كتاب الله لاستشراف موقفه على هذا الصعيد. فهل هذا التمييز إلى ذاتيّ وفعليّ هو من ثمار البحث النظري أم إنّ القرآن أشار لهذين الضربين من العلم؟

في الحقيقة تحفل آيات القرآن الكريم ببيان مكثّف للعلم الإلهي بضربيه الذاتي والفعلي، وإن لم يرد التمييز باستخدام المصطلح نفسه. لقد تقدّم مطلع مبحث العلم عدد من الآيات التي انصبّت حول العلم الإلهي مباشرة، بيدَ أنّا لم نميّز بين ما يدلّ منها على العلم الذاتي وما يدلّ على العلم الفعلي. أما وقد اتّضح معنى العلمين وحدودهما وأبرز الفوارق فيما بينهما، فقد صار مناسباً استعراض عدد من الآيات التي ترتبط بكلّ واحد منهما وتدلّ عليه.

**أ: العلم الذاتي**: من الآيات التي تدلّ عليه:

• قوله سبحانه: ﴿**وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[1].

---

(١) البقرة: ٢٣١.

• قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١] وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾[٢].

• قوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾[٣] على أن يكون الشهيد بمعنى الشاهد وليس المشهود.

• قوله سبحانه: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[٤].

• قوله سبحانه: ﴿أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللهَ عَلاَّمُ الْغُيُوبِ﴾[٥].

**ب: العلم الفعلي**: من الآيات التي تدلّ عليه:

• قوله سبحانه: ﴿الآنَ خَفَّفَ اللهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفاً﴾[٦].

وجه دلالة الآية على العلم الفعلي أنّها تتحدّث عن علم حادثٍ لم يكن ثم كان. من الواضح أنّ مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون ذاتياً لأنّه حادث، والعلم الذاتي عين الذات قديم بقدمها.

• قوله سبحانه: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَداً * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾[٧].

• قوله سبحانه: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾[٨].

• قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا

---

(١) البقرة: ٢٩.
(٢) النساء: ٣٢.
(٣) النساء: ٣٣.
(٤) الأعراف: ٨٩.
(٥) التوبة: ٧٨.
(٦) الأنفال: ٦٦.
(٧) الكهف: ١١و ١٢.
(٨) محمد: ٣١.

مِنْكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[١].

• قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ﴾[٢].

• قوله سبحانه: ﴿وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ﴾[٣].

تفضي عملية التدبّر بالقرآن الكريم ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُـهَا﴾[٤] إلى وجود عشرات الآيات التي تحكي عن علم الله بضربيه الذاتي والفعلي، وإن كانت الآيات الدالّة على العلم الفعلي أكثر.

لقد أضاء السيّد الطباطبائي حقيقة العلم الفعلي في القرآن الكريم، خلال موارد متعدّدة من تفسيره؛ من ذلك ما ذكره عند تفسير قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾[٥]، حيث يقول: «والمراد بالعلم: العلم الفعلي، وهو ظهور الشيء وحضوره بوجوده الخاصّ عند الله. وقد كثر ورود العلم بهذا المعنى في القرآن».

بعد أن يسوق عدداً من الشواهد القرآنية يعود للقول: «وإليه يرجع قول بعضهم في تفسيره: إنّ المعنى: ليظهر معلومنا على ما علمناه»[٦]. بمعنى أنّ الله سبحانه علمه بالمعنى الذاتي كذلك، وقد كان ذلك علماً في مقام الذات، والآن أراد له سبحانه أن يكون علماً ومعلوماً في مقام العين.

بتعبير آخر: كان علم الله بالأزل بنحو يريد سبحانه أن يرى ذلك العلم ومعلومه في الواقع العيني عبر الانتقال من عالم العلم الإلهي إلى عالم العين

---

(١) آل عمران: ١٤٢.
(٢) المائدة: ٩٤.
(٣) الحديد: ٢٥.
(٤) محمد: ٢٤.
(٥) الكهف: ١٢.
(٦) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٣، ص٢٤٩.

الخارجي، وبذلك سوف يكون هذا الواقع الخارجي هو معلوم ذلك العلم الذي هو عين الذات.

كما أشار إلى الفكرة ذاتها في ظلال تفسيره لقول الله عزّ وجلّ: ﴿**وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَنَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ**﴾[١] بقوله: «وقد تقدّم فيما تقدّم أنّ المراد بالعلم الحاصل له تعالى من امتحان عباده هو ظهور حال العباد بذلك، وبنظر أدقّ هو علم فعليّ له تعالى خارج عن الذات»[٢].

من الموارد الأخرى التي عالج خلالها المسألة ما كتبه عند تفسير قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيَبْلُوَنَّكُمُ اللهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ لِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ**﴾[٣]، حيث قال: «ليعلم (كذا) كناية عن أنّه سيقدّر (كذا) ليتميّز منكم من يخاف الله بالغيب عمّن لا يخافه، لأنّ الله سبحانه لا يجوز عليه الجهل حتى يرفعه بالعلم»[٤].

ثم ذكر أنّه قد تمّت الإشارة آنفاً إلى أنّ الآية الكريمة تتحدّث عن ضرب آخر من العلم غير العلم الذاتي، وهو العلم الفعلي، كما اتّضح من النصوص السالفة.

هناك حاجة ماسّة للتمييز بين هذين الضربين من العلم عند التعاطي مع كتاب الله، ورعاية ما يتمتّع به كلّ واحد منهما من خصائص، لأنّ الخلط بينهما يفضي إلى التباسات خطيرة في المعرفة التوحيدية، من قبيل توهّم الجهل على الله سبحانه، أو افتراض الحدوث والتبدّل والتغيير في ذاته المتعالية.

---

(١) محمد: ٣١.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٨، ص٢٤٣.
(٣) المائدة: ٩٤.
(٤) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص١٣٨.

## ٤ـ العلم الفعلي مرتبة واحدة أم مراتب؟

لا جدال أنّ العلم الذاتي مرتبة واحدة؛ لأنّه عين الذات. أمّا حسم المسألة بالنسبة إلى العلم الفعلي فيتوقّف على تحليل فعل الله نفسه وتحديد القول: إنّ له مرتبة واحدة أم مراتب متعدّدة؟

بشأن تحليل فعل الله سبحانه تخضع المسألة منهجياً إلى صيغتين من البحث عقليّ تضطلع به الفلسفة، ونقليّ يضطلع به التفسير والحديث.

### أ: موقف البحث العقلي

أثبتت البراهين العقلية والفلسفية من خلال عدد من القواعد أن لفعل الله سبحانه مراتب متعدّدة. من تلك البراهين قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد» أو قاعدة «إمكان الأشرف» التي نهضت بتحليل الوجود الممكن وإثبات تعدّد مراتبه بين أشرف وأخسّ منه وهكذا[(١)].

كمثال للتناول الفلسفي قول الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «إنّ للوجود الإمكاني ـ وهو فعله تعالى ـ انقساماتٌ منها انقسامه إلى مادّي ومجرّد، وانقسام المجرّد إلى مجرّد عقليّ ومجرّد مثاليّ. وأشرنا هناك إلى أنّ عوالم الوجود الكلّية ثلاثة: عالم التجرّد التامّ العقلي، وعالم المثال وعالم المادّة والمادّيات. فالعالم العقلي مجرّد تامّ ذاتاً وفعلاً عن المادّة وآثارها، وعالم المثال مجرّد عن المادّة دون آثارها من الأشكال والأبعاد والأوضاع وغيرها»[(٢)].

لهذه العوالم خصائص، أهمّها:

١ ـ أنّها مترتّبة وجوداً بالسبق واللحوق. فعالم العقل قبل عالم المثال، وعالم

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، قاعدة إمكان الأشرف، ص٣١٩، حيث يذكر أنّ عدداً من الحكماء اعتنوا بأمرها وبنوا عليها عدّة من المسائل.

(٢) نهاية الحكمة، ص٣١٣ ـ ٣١٤.

المثال قبل عالم المادّة وجوداً.

**٢** ـ إنّ الترتيب بينها ترتيب عِلّيّ، بحيث إنّ عالم العقل علّة لعالم المثال، وعالم المثال علّة مفيضة لعالم المادّة، وهكذا يكون العالم السابق علّة للاحق، والعالم اللاحق معلول للسابق.

٣ ـ من خصائصها أنّ العوالم الثلاثة متطابقة متوافقة نظاماً، لكن بما يليق بكلّ منها وجوداً. ففي عالم المثال نظام مثاليّ يضاهي نظام عالم المادّة وهو أشرف منه، وفي عالم العقل ما يطابق نظام المثال لكنّه موجود بنحو أبسط وأشرف.

٤ ـ من خصائصها أيضاً أنّه ما من موجود إمكانيّ مادّي أو مجرّد، عُلويّ أو سفليّ إلاّ وهو آية للواجب سبحانه، يحكي بما عنده من الكمال الوجودي كمال الواجب تعالى[1].

إنّ تقسيم نظام الخلقة إلى عوالم كلّية إمكانية ثلاثة يختصّ بالفلاسفة المنتمين إلى المدرسة الإشراقية ومدرسة الحكمة المتعالية، أمّا فلاسفة المدرسة المشّائية فيذهبون إلى أنّ العالم الإمكاني ثنائيّ لا ثلاثيّ، إذ يعتقد هؤلاء بعالم المجرّدات أو عالم العقول، وعالم المادّة.

عندما يؤول الأمر إلى المتكلّمين فإنّ الاتجاه العامّ غير الإماميّ يذهب إلى أنّ عالم الإمكان أُحاديّ ليس فيه إلاّ العالم المادّي؛ فكلّ ما سوى الله سبحانه فهو مادّي جسمانيّ سواء كان كثيفاً أو لطيفاً.

فريق رابع هُم العرفاء يذهبون إلى أنّ العالم الإمكاني رباعيّ يتألّف من عالم العقول، وعالم التجرّد المثالي أو المثال المنفصل، وعالم المادّة، وعالم الإنسان الكامل الذي يحيط بهذه العوالم الثلاثة.

ما أثبتته هذه المدارس من تعدّد في مراتب الخليقة لا يقصد منه مطلق

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ٣١٤ ـ ٣١٥.

التعدّد ومطلق المرتبة، بل مرتبةٌ من الوجود تكون بمنزلة العلّة والسبب والواسطة، ومرتبة تكون بمنزلة المعلول وما يوجد بواسطة المرتبة الأشرف أو الأعلى، أي أنّه توجد علاقة طولية بين هذه المراتب لا عرْضية، وإلاّ فمن الواضح أنّ هناك وجودات متعدّدة في مرتبة واحدة كمرتبة عالم المادّة يأتي بعضها فوق بعض، فالإنسان فوق الحيوان، والحيوان فوق النبات، والنبات فوق الجمادّ، وكلّ واحد منها يؤلّف عالماً.

إنّ ما يرتبط بإثبات مراتب للعلم الفعلي بثبوت وجود مراتب للفعل الإلهي نفسه، يتّصل بوجود مراتب على نحو الطولية بينها عليّة ومعلوليّة. يقول الطباطبائي في هذا المجال: «وتُتصوّر هذه الكثرة على أحد وجهين: إمّا طولاً وإمّا عرضاً، فالأوّل وهو حصول الكثرة طولاً، أن يوجد عقل ثم عقل وهكذا... وهناك أنواع متباينة من العقول، كلّ منها منحصر في فرد، وهي مترتّبة نزولاً، كلّ عال أشدّ وأشرف ممّا هو بعده وعلّة فاعلة تامّ الفاعلية له»، على خلاف الكثرة عرْضاً؛ إذ «لا علّية ولا معلوليّة بينها»[1] والمطلوب لإثبات تعدّد مراتب الفعل هو الكثرة الطولية.

## ب: موقف البحث النقلي

يدور البحث أساساً حول موقف النقل من المسألة المطروحة بشكل عامّ وأنّه أيثبت لفعل الله مرتبة واحدة أم مراتب متعدّدة.

سنقصر الحديث على القرآن الكريم وحده تاركين الجانب الروائي إلى الفقرات التي ستأتي فيما بعد. في القرآن الكريم عدد من الآيات تناولت الموضوع، بيدَ أنّ البحث سيتركّز حول آية توصف أنّها من غرر الآيات. يقول الله سبحانه: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ**

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣١٧.

**مَعْلُومٍ﴾**[١]. يصف الطباطبائي الآية بأنّها وما يناظرها من غرر الآيات، قائلاً: «والذي يعطيه التدبّر في الآية وما يناظرها من الآيات الكريمة أنّها من غرر كلامه تعالى، تبيّن ما هو أدق مسلكاً وأبعد غوراً ممّا فسّروها به»[٢]. فمن آيات القرآن ما يكون مضمونه جزئياً، ومنها ما يكون مضمونه كلّياً يرجع إليه غيره من الآيات ويؤوّل معناه إليه، مثل قوله سبحانه: **﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾**[٣] وقوله: **﴿اللهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الحَيُّ الْقَيُّومُ لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلا نَوْمٌ﴾**[٤] وقوله **﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾**[٥] وقوله: **﴿اللهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾**[٦] وعشرات الآيات الأخرى.

## تحليل مضمونيّ للآية

تبيّن الآية قواعد في الفعل الإلهي، وهي تحتاج إلى تحليل مضمونيّ لبيان وجه دلالتها على تعدّد مراتب الفعل الإلهي، نتوفّر عليه من خلال النقاط التالية:

**١ ـ** يستفاد من قوله تعالى **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾** شمولها لكلّ ما يصدق عليه شيء إلاّ ما يخرجه سياق الآية نفسه. فـ «إنّ ظاهر قوله: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾** على ما به من العموم بسبب وقوعه في سياق النفي مع تأكيده بـ «من»، كلّ ما يصدق عليه أنّه شيء من دون أن يخرج منه إلاّ ما يخرجه نفس السياق، وهو ما تدلّ عليه لفظة (نا) و(عند) و(خزائن) وما عدا ذلك ممّا يُرى ولا يُرى

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص١٤٣.

(٣) الرعد: ١٧.

(٤) البقرة: ٢٥٥.

(٥) الحديد: ٤.

(٦) النور: ٣٥.

مشمول للعامّ»[١]. إلى المذهب ذاته يتّجه الفخر الرازي وهو يردّ على من أراد بالآية المطر، لأنّه هو السبب للأرزاق ولمعايش بني آدم وغيرهم، حيث يقول: «تخصيص قوله تعالى ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾ بالمطر تحكّم محض، لأنّ قوله ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ**﴾ يتناول جميع الأشياء إلاّ ما خصّه الدليل، وهو الموجود القديم الواجب لذاته»[٢].

أوّل ما يواجهنا إذن أنّ الآية عامّة ليست مختصّة بشيء دون شيء آخر.

**٢** ـ تنصّ الآية: أنّه ما من شيءٍ ﴿**إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ**﴾ حيث ذكرت الخزائن بصيغة الجمع، وأقلّ الجمع اثنان وهو الجمع المنطقي، أمّا الجمع غير المنطقي فهو ثلاث فما فوق. يقول الواحدي: «الخزائن جمع الخزانة، وهي اسم المكان الذي يُخزن فيه الشيء أي يحفظ»[٣].

المهمّ أن الآية استخدمت «الخزائن» بصيغة الجمع. وحيث تفيد الآية أن ما من شيء في عالمنا إلاّ ويعبّر عن مرتبة في الوجود، له فوقها خزائن، فستكون مراتب الشيء ثلاث مراتب هي مرتبة هذا العالم، ومرتبتان في تلك الخزائن على وفق قاعدة أنّ الاثنين أقلّ الجمع. كما يمكن أن تتنزّل إلى مرتبتين هما مرتبة الوجود الظاهري، والمرتبة التي عبَّر عنها القرآن «خزائن»، هذا على تقدير أن تكون الخزائن جميعاً في مرتبة واحدة. على هذا الاحتمال يكون للفعل الإلهي مرتبتان على أقلّ تقدير.

أمّا عدد تلك الخزائن التي تحوي أشياء الوجود، بالمعنى الذي يكون لهذه الأشياء مرتبة وجود سابقة، فهو أمر ينأى عن تحديده العقل، يحتاج القول فيه إلى دليل قطعيّ نصّي من القرآن أو الرواية، يبيّن عدد تلك الخزائن (العوالم).

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص١٤٣.

(٢) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، الطبعة الثانية، طهران، ج١٩، ص١٧٤.

(٣) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج١٩، ص٧٤.

بيدَ أنّ الذي يفيده النصّ القرآني أنّ تلك الخزائن محدودة متميّزة بعضها عن بعض، وإلاّ لو لم تكن كذلك لكانت واحدة. عن هذا المعنى يقول الطباطبائي: «وقد جمع في تعريف هذه الخزائن بين كونها فوق القدر الذي يلحق الشيء وبين كونها خزائن فوق الواحدة والاثنتين، ومن المعلوم أن العدد لا يلحق إلاّ الشيء المحدود، وإنّ هذه الخزائن لو لم تكن محدودة متميّزة بعضها من بعض كانت واحدة البتّة»[1].

يترتّب على ذلك أنّ هذه الخزائن بعضها فوق بعض، وكلّ ما هو عالٍ منها غير محدود بحدّ ما هو دانٍ. باللغة الفلسفية: تنتظم تلك المراتب قاعدة العلّة والمعلول، بحيث تكون المرتبة الدانية مقيّدة بقيد عدميّ، فاقدة لكمال، في حين ليست المرتبة العالية التي علّتها مقيّدة بالقيد نفسه، وإلاّ لما كانت علّة والمرتبة الدانية معلولاً. يتمثّل جوهر هذه النقطة أنّ تلك الخزائن فوق الاثنين.

**٣** ـ هل تلك الخزائن هي في عالمنا المادّي المشهود أم هي فوق هذا العالم؟ تنصّ الآية: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُه**﴾ فأضافت الخزائن إلى الله سبحانه بقرينة «عندنا».

عند العودة إلى القرآن، نراه يميّز بين «ما عندكم» وبين «ما عند الله»، ويعطي حكمين مختلفين للموجودات والأشياء التي تدخل في دائرة «ما عندكم» عن تلك الموجودات التي تدخل في دائرة «ما عند الله»، حيث يقول سبحانه: ﴿**مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ الله بَاقٍ**﴾[2]. وبربط هذه الآية مع الآية مورد البحث ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُه**﴾ يتّضح أنّ تلك الخزائن أمور ثابتة غير زائلة ولا متغيّرة لأنّها عند الله وما عند الله باق، فإذن هي فوق عالمنا المشهود، لأنّ الأشياء في هذه النشأة المادّية وفي عالمنا المحسوس متغيّرة فانية لا تتّسم بالثبات ولا بالبقاء.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص١٤٥.

(٢) النحل: ٩٦.

هكذا ينتهي التحليل المضموني في خاتمة هذه النقطة إلى أنّ الخزائن الإلهية التي تذكرها الآية هي جميعاً فوق عالمنا المشهود، بحكم انتسابها إلى ما عند الله، وما عند الله باق، ومن ثَمَّ فهي أمور ثابتة غير زائلة.

٤ ـ تنصّ الآية: ﴿**وَمَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾. فما معنى الإنزال أو التنزيل أو النزول، بالأخصّ وإن القرآن الكريم يستخدم التعبير في مواضع متعدّدة، منها قوله سبحانه: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ**﴾[١]، ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾[٢]، ﴿**وَأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ**﴾[٣] وغير ذلك كثير.

عندما يقول سبحانه: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ فهل معنى ذلك أنّ القرآن الكريم كان في مكان مادّي عالٍ، وأنّ الله سبحانه أنزله نزولاً مكانياً، كما لو كان عندنا شيء ذو قيمة في مكانٍ عالٍ، ثم ننزله مكانياً من مكان إلى مكان آخر؟ وهل يعني قوله سبحانه: ﴿**وَأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ**﴾ أنّ هذا الحديد الذي بيد الإنسان كان في مكان عال مثلاً، ثمّ أنزله الله من هناك؟

كذلك قوله سبحانه: ﴿**وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الأنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ**﴾[٤] أو قوله في إدريس عليه السلام: ﴿**وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيًّا**﴾[٥] هل يعني أنّ الله سبحانه رفعه من حيث الارتفاع المكاني، أم المقصود المكانة الرفيعة؟

وفي الآية مورد البحث ﴿**وَمَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾ فإنّ النزول يستدعي علوّاً وسفلاً، ورفعةً وخفضة، وسماءً وأرضاً ، فكيف يتمّ تدبّر الأمر؟ وعلى أيّ صورة يُفهم هذا الإنزال؟

---

(١) الدخان: ٣.
(٢) القدر: ١.
(٣) الحديد: ٢٥.
(٤) الزمر: ٦.
(٥) مريم: ٥٧.

انتهى البحث العلمي إلى التمييز بين ضربين من النزول لفهم النزول في القرآن، كثيراً ما يقع الخلط بينهما، ويفضي إلى التباسات كبيرة، والضربان هما:

## ١. النزول على نحو التجافي

ينظر إلى العلوّ والسفل تارة على نحو مكانيّ. فهذا الكتاب يوجد في مكان عال الآن، فإذا أخذه شخص ووضعه في مكان دانٍ، قيل فيه: إنّه كان عالياً وصار الآن سافلاً. كذلك الحال في ترتيب وضع اليدين إحداهما فوق الأخرى، حيث تصير إحداهما فوق، نسبةً إلى الأخرى التي تصير في السفل.

من خصائص العلوّ والسفل المكاني: أنّ الشيء فيه يكون بنحو التجافي، بحيث إذا كان في الأعلى فهو غير موجود في الأسفل، وإذا كان في الأسفل فهو غير موجود في الأعلى. على هذا جرت الآية في قوله سبحانه: ﴿**تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ**﴾[1] فعندما ينهض هؤلاء لا تبقى جنوبهم في المضاجع، بل تتجافى عنها وتتباعد. هذا النوع من العلوّ والسفل هو الذي يُطلق عليه الإنزال على نحو التجافي، بحيث يكون الشيء في مكان ولا يكون في آخر.

## ٢. النزول على نحو التجلّي

هناك ضرب آخر من الإنزال والتنزيل يطلق عليه القرآن الكريم «التجلّي» كما في قوله سبحانه: ﴿**فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ**﴾[2]. أبرز خصوصية في هذا الضرب من التنزيل أنّ الشيء إذا تنزّل لا يفقد وجوده في العلوّ ولا يفقد مرتبته الحضورية فيه، بعكس التنزّل على نحو التجافي، حيث يفقد الشيء مرتبته العالية، بحيث إذا صار سفلاً فهو ليس عالياً، وإذا صار فوقاً فهو ليس تحتاً وهكذا.

---

(١) السجدة: ١٦.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

يمكن تقريب الحالة بمثال من النشاط العلمي للإنسان، فإذا ما كانت عند الإنسان فكرة في ذهنه، ثمّ عمد إلى كتابتها على الورق، فإنّ هذه الفكرة تنزّلت من مرتبة العقل وصارت في مرتبة الورق، والعقل مرتبة من الوجود والورق مرتبة أخرى منه. لكن الفكرة عندما نزلت من الذهن على الورق لم يفقد الإنسان علمه بها، بل هي ما تزال تحافظ على وجودها في الذهن، غاية ما هناك أنّها ظهرت في مرتبة أخرى من مراتب الوجود دون أن تفقد مرتبتها السابقة.

طبيعي أنّ للفكرة في مرتبتها الوجودية الجديدة أحكامها الخاصّة بها، فإنّ الفكرة وهي في الذهن موجود مجرّد غير قابل للنقل والسرقة مثلاً، لكنّها وهي على الورق تنطبق عليها أحكام المادّة، فهي قابلة للانتقال والسرقة وما إلى ذلك. فالفكرة هي هي، وهي غيرها. هي هي لأنّ المضمون واحد، فما هو موجود في الذهن وما هو على الورق شيء واحد، بيدَ أنّهما يختلفان في المرتبة الوجودية، فللفكرة في الذهن درجة وجودية مجرّدة عن المادّة، أمّا على الورق فهي في درجة وجودية أخرى.

لقد تقدّم فيما سبق تعبير للطباطبائي في تحديد العلم الفعلي في أمثال قول الله سبحانه: ﴿**وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ**﴾[١] وقوله سبحانه: ﴿**لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رِسَالاتِ رَبِّهِمْ**﴾[٢]، حيث قال فيه: «إنّ المعنى: ليظهر معلومنا (يعني به الله سبحانه) على ما علمناه»[٣]. في ضوء هذا التمييز يتضحّ أن علم الله سبحانه لا يتحوّل ويتنزّل ويكون عيناً، لأنّه لو صار كذلك لفقد مرتبته. هذا عن قوس النزول، حيث يكون الابتداء من الله والنزول إلى عالمنا.

---

(١) الحديد: ٢٥.

(٢) الجن: ٢٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص٢٤٩.

كذلك الأمر في قوس الصعود من هذا العالم إلى العوالم الأخرى. يقول سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ**﴾[١] كما يقول: ﴿**إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ**﴾[٢]، فليس معناه أنّ الإنسان إذا صعد مرتبة وجودية فقَدَ مرتبته السابقة. كلاّ، هذا صعود على نحو التجلّي، كما أنّ ذاك تنزّل على نحو التجلّي أيضاً.

وبه أيضاً يتبيّن خطل التصوّر الذي يظنّ أن آية ﴿**وَأَنْزَلْنَا الحَدِيدَ**﴾ تحتاج إلى صرفٍ عن ظاهرها، لإنّ الحديد شيء؛ فله خزائن كما تنصّ الآية صراحةً، لكن من البديهيّ أنّ خزائن الحديد عند الله لا تحوي الحديد على النحو الذي يتداوله الإنسان على الأرض، بل هو هناك بنحو من الوجود، وعلى الأرض بنحو آخر، وتلك حقيقة وهذه حقيقة وإن كان المحتوى واحداً.

نخلص في خاتمة هذه النقطة إلى أنّ التنزل في الآية الكريمة ﴿**وَمَا نُنَزِّلُه**﴾ هو ليس التنزّل على نحو التجافي، وإنّما هو التنزّل على نحو التجلّي. وفيه: أنّ الشيء لا يفقد مرتبته العالية بحضوره في مرتبة وجودية أخرى.

**٥** ـ تقول الآية في آخرها: ﴿**وَمَا نُنَزِّلُه إلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم**﴾. من المباحث القرآنية المهمّة أنّ الشيء كلّما «تنزّل» (أي ترتّب في مراتب الوجود من الأعلى إلى الأسفل في نطاق العلية والمعلولية) تزداد قيوده. فكلّما ابتعد عن مصدر الكمال المطلق المتمثّل بالحق سبحانه كثرت حدوده وزادت نقائصه وقلّت كمالاته، فإذا كان في أوّل تنزّله فسيكون فيه نحو من الحدّ، ثم إذا صار في التنزّل الثاني كثر الحدّ وهكذا. نقطة المعيار في هذه الملاحظة هي الاقتراب من مصدر الكمال سبحانه والابتعاد عنه، فالشيء عند الله مستقرّاً في خزائنه يكون غير مقدّر بقدر، ولا محدود بحدٍّ، وهو مع ذلك هو. لكن كلّما تنزل ازدادت

---

(١) الانشقاق: ٦.

(٢) فاطر: ١٠.

حدوده وقيوده وقلّ كماله. كثير من الآيات تشير إلى هذه الحقيقة، تعرف بآيات القدر، منها قوله سبحانه: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ**﴾[١] وقوله: ﴿**قَدْ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً**﴾[٢]. والآية مورد البحث أشارت للحقيقة ذاتها: ﴿**وَمَا نُنَزِّلُه إلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم**﴾ إذ قرنت النزول ـ وهو الخلقة ـ بالقدر قرناً لازماً لا يجوز فيه الانفكاك؛ لمكان الحصر. فكينونة زيد ـ مثلاً ـ وظهوره بالوجود إنّما هو بما له من القدر المعلوم، فوجوده محدود لا محالة. وهذا القدر هو الذي بسببه يتعيّن الشيء ويتميَّز عن غيره، فيكون في زيد مثلاً شيء به يتميّز عن عمرو وغيره من أفراد الإنسان، ولولا هذا الحدّ لم يتميّز الإنسان والحيوان، ولا الأرض والسماء[٣].

خلاصة هذه النقطة أنّ للشيء حال تنزّله قدراً به يتعيّن ويتميّز عن غيره.

## النتيجة

تنتهي هذه الجولة من التطواف في الآية الكريمة، إلى إثبات مراتب متعدّدة للفعل الإلهي تبدأ من الثلاثة فما بعد، أوّلها وثانيها ما في الخزائن الموجودة فوق هذا العالم المشهود ـ على اعتبار أنّ أقلّ الجمع اثنان ـ وثالثها ما في هذا العالم المشهود. ومن ثمّ تخطئ الرؤية الكلامية في المدرسة الإسلامية غير الإمامية حين تحصر عالم الخليقة والإمكان ببعد أُحاديّ واحد، فيما ذهبت إليه من أنّ كلّ ما سوى الله فهو العالم المادّي الجسماني.

وليس استيعاب أن يكون للوجود الواحد مراتب متعدّدة له في كلّ مرتبة حكمه الخاصّ بالقضية المستصعبة، بعد أن أثبت البحث الفلسفي منذ القدم ـ يعاضده البحث النفسي المعاصر ـ أنّ الإدراك الإنساني مثلاً على مراتب

---

(١) الرعد: ٨.

(٢) الطلاق: ٣.

(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص١٤٣ ـ ١٤٥.

متعدّدة. فالإنسان يدرك الشيء بمرتبته الحسّية، ثم بمرتبة التخيّل حيث تبقى الصورة الذهنية المتولّدة عن ذلك الإحساس الخاصّ بالذاكرة، ليعقبها مرحلة التعقّل أو الإدراك العقلي الذي يبرز على مستوىً كلّي لا يلحظ إحساساً خاصّاً[(١)].

فالحقيقة هنا واحدة، بيدَ أنّ لها مراتب متعدّدة، هكذا الحال في الفعل الإلهي الذي له مراتب متعدّدة، تتعدّد في ضوئه مراتب العلم الفعلي.

## ٥ـ مراتب العلم الفعلي

والآن، ما هي المراتب التي تعبّر عن علم الله الفعلي؟ تواجهنا في جواب السؤال ـ مرّة أخرى ـ رؤيتان إحداهما يدلي بها البحث الفلسفي، تتّسم بالإجمال، والأخرى يدلي بها كتاب الله والتحليل التفسيري تتصف بالتفصيل، يعضدها الحديث الشريف بنصوص وافرة تضيء المشهد بتفصيلات كبيرة.

### أ: رأي البحث الفلسفي

يحتضن النصّ الفلسفي في الإلهيات تعبيرات متعدّدة عن مراتب علم الله الفعلي، منها: العناية، والقضاء والقدر.

يقول السيد الطباطبائي في «نهاية الحكمة»: «ذكروا أنّ من مراتب علمه تعالى العناية والقضاء والقدر؛ لصدق كلّ منها بمفهومه الخاصّ على خصوصية من خصوصيات علمه تعالى»[(٢)].

---

(١) ينظر: شرح المنظومة، محاضرات أُلقيت على طلاّب كليّة الإلهيات، الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة السيّد عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، ١٤١٧هـ، ص١١١ فما بعد.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٢ فما بعد.

أمّا صدر الدين الشيرازي فيقول تحت فصل: «في مراتب علمه بالأشياء»: «هي العناية والقضاء، ويقال له أُمّ الكتاب والقدر ويقال له كتاب المحو والإثبات كما أشار إليه بقوله ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[(١)] ومحلّهما اللوح والقلم، أحدهما على سبيل القبول والانفعال وهو اللوح بقسميه، والآخر القلم على سبيل الفعل والحفظ. وأمّا العناية فقد أنكرها أتباع الإشراقيين، وأثبتها أتباع المشّائين كالشيخ الرئيس ومن يحذو حذوه»[(٢)].

تحتاج عملية فكّ وتحليل هذه المراتب على الصعيد الفلسفي بحثاً تفصيلياً يخرج بالكتاب عن غايته، إنّما المهم أن نعرف إجمالاً أنّ للفلسفة موقفها على هذا الصعيد.

## ب: مراتب العلم الفعلي قرآنياً

أشار القرآن الكريم إلى عدد كبير من المراتب في علم الله الفعلي نمرّ على أبرزها من خلال النقاط التالية:

١ ـ مرتبة الكتاب المبين. يشير إليها قوله سبحانه: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[(٣)]. وقوله: ﴿**وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إلاَّ كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُوداً إذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّمَاءِ وَلا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرَ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[(٤)].

---

(١) الرعد: ٣٩.
(٢) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٢٩٠ فما بعده.
(٣) الأنعام: ٥٩.
(٤) يونس: ٦١.

وقوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[١] وقوله سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٢] وقوله: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ وَلا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلا أَكْبَرُ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾[٣].

تميّزت هذه الآيات بالحديث عن مرتبة من مراتب علم الله الفعلي أطلق عليها القرآن الكريم «الكتاب المبين». كما دأب على ذكرها بأسماء أخرى ناظراً لأهمّ خصائصها وجهاتها، أهمّها:

• اللوح المحفوظ. يقول سبحانه: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾[٤].

• الكتاب المسطور. يقول سبحانه: ﴿وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾[٥]. على قول تفسيري.

• الكتاب المكنون. يقول سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إلاَّ الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[٦].

• الكتاب الحفيظ. يقول سبحانه: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[٧].

• ثمّ مرتبة أخرى من مراتب علم الله الفعلي عبَّر عنها القرآن الكريم بمرتبة الكتاب. يقول سبحانه: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي

---

(١) هود: ٦.
(٢) النمل: ٧٥.
(٣) سبأ: ٣.
(٤) البروج: ٢١ ـ ٢٢.
(٥) الطور: ٢ ـ ٣.
(٦) الواقعة: ٧٧ ـ ٨٠.
(٧) ق: ٤.

**الأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيراً﴾**[١]، ويقول: **﴿أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيرٌ﴾**[٢]. ربما انطبقت هذه المرتبة على بعض الكتب السابقة، على اللوح المحفوظ أو الكتاب المبين أو الكتاب المسطور أو الكتاب المكنون أو الكتاب الحفيظ.

• أمّ الكتاب. يقول سبحانه: **﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾**[٣]. وتعدّ أهمّها لأنّها المرجع والأصل.

**٢** ـ مرتبة لوح المحو والإثبات. يقول سبحانه: **﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾**[٤].

**٣** ـ مرتبة الكرسيّ. تعدّ هذه المرتبة من المراتب المهمّة في العلم الإلهي الفعلي، بيدَ أنّ القرآن لم يذكرها إلاّ في آية واحدة، هي المشهورة بآية الكرسي. يقول سبحانه: **﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ﴾**[٥].

**٤** ـ مرتبة العرش. الآيات فيها كثيرة، منها قوله سبحانه: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ﴾**[٦] وقوله: **﴿عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾**[٧] وقوله: **﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الأَمْرَ﴾**[٨] وقوله: **﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾**[٩] وقوله: **﴿فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا**

---

(١) الإسراء: ٤.
(٢) الحج: ٧٠
(٣) الزخرف: ٤.
(٤) الرعد: ٣٩.
(٥) البقرة: ٢٥٥.
(٦) الأعراف: ٥٤.
(٧) التوبة: ١٢٩.
(٨) يونس: ٣.
(٩) طه: ٥.

يَصِفُونَ﴾[١] وقوله: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[٢] وقوله: ﴿فَتَعَالَى اللهُ المَلِكُ الحَقُّ لا إلهَ إلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾[٣] وقوله: ﴿اللهُ لا إلهَ إلاَّ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾[٤] وقوله: ﴿وَتَرَى المَلائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾[٥] وقوله: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾[٦] وقوله: ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾[٧] وقوله: ﴿سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[٨] وقوله: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا﴾[٩] وقوله: ﴿وَالمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ﴾[١٠] وقوله: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ﴾[١١] وقوله: ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ المَجِيدُ﴾[١٢].

يضاف إلى هذه المراتب التي ذكرها القرآن ما صرّح به عدد من الفلاسفة من أنّ القضاء والقدر هما من مراتب علمه الفعلي. كما يمكن لعملية التقصّي

(١) الأنبياء: ٢٢.
(٢) المؤمنون: ٨٦.
(٣) المؤمنون: ١١٦.
(٤) النمل: ٢٦.
(٥) الزمر: ٧٥.
(٦) غافر: ٧.
(٧) غافر: ١٥.
(٨) الزخرف: ٨٢.
(٩) الحديد: ٤.
(١٠) الحاقة: ١٧.
(١١) التكوير: ١٩ ـ ٢٠.
(١٢) البروج: ١٤ ـ ١٥.

في الآيات أن ترشد إلى مراتب أخرى توفّر على ذكرها القرآن.

ثَمَّ مراتب أخرى ذكرها البحث الروائي منها مرتبة نون ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾[1]، سيأتي الحديث عن بعضها لاحقاً.

تنتهي هذه الفقرة إلى خلاصتين مهمّتين:

**الأولى:** أثبت القرآن أن ليس لفعل الله مرتبة واحدة، إنّما له مراتب، بدلالة أساسية من القاعدة العامّة التي بلورتْها الكريمة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ**﴾[2]، ولم يشذّ عن ذلك البحث العقلي بمدارسه المتعدّدة ما خلا اتجاه كلاميّ ينتسب إلى المدرسة الإسلامية العامّة.

**الثانية:** أنّ لهذه المراتب أسماء متعدّدة ذكرها القرآن والحديث، كما توفّر عليها البحث الفلسفي بأسلوبه الخاصّ.

بيدَ أنّ وضوح هذه الحصيلة لم يحُل دون تعدّد أفهام علماء المسلمين وتنوّع اتّجاهاتهم في إدراك هذه الحقائق والمراتب والأسماء؛ تبعاً لاختلاف خلفياتهم الفكرية والمعرفية على نحو أخصّ. فالموقف المعرفي هو الذي يُحدّد المسار الذي يتحرّك عليه العالِم ويعيّن ملامح الاتجاه المنهجي، ومن ثمّ ينبغي البحث عن كثير من الاختلافات التي تبرز في مجال المعرفة التوحيدية خاصّة وفي مجال الفكر الإسلامي عامّة، في طبيعة المكان الذي يتموقع به صاحب الرأي داخل منطقة المعرفة، والموقع الذي يختاره على ساحتها.

هذا التنوّع يقود البحث بشكل طبيعي إلى استشراف أبرز النظريات التي قدّمها فكر المسلمين على هذا الصعيد.

---

(١) القلم: ١.

(٢) الحجر: ٢١.

## ٦ ـ نظريات المسلمين في فهم المراتب

يمكن متابعة الاتجاهات التي تموضع بداخلها فكر المسلمين حيال هذه القضية من خلال عدد من النظريات، أبرزها:

### النظرية الأولى

يرى أصحابها أنّ ارتياد البحث مثل هذه المفاهيم القرآنية بدعة وهو حرام شرعاً. نشأت هذه النظرة في كنف اتّجاه من الصحابة بعد وفاة النبيّ صلى الله عليه وآله متأثّره بالمناخ الذي أشاعته مؤسّسة الخلافة والخطّ الذي انتهجته على الصعيد العلمي، الذي يقضي بتعطيل البحث في هذه الجوانب من المعرفة، والحؤول دون السؤال عنها، وأحياناً فرض العقوبة على السائل.

على هذا مضت سيرة أكثر السلف إلاّ مَن التجأ منهم إلى باب مدينة النبيّ صلى الله عليه وآله الإمام عليّ بن أبي طالب والأئمّة من ولده عليهم السلام، على رغم ما أحاط هذا النبع المعرفي الزلال من ضروب المضايقة والضغط السياسي والاجتماعي، ومن ألوان الحصار والإقصاء.

يعكس الطباطبائي الرؤية العامّة لأصحاب هذا الاتّجاه بقوله: «للناس في معنى العرش، بل في معنى قوله ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾ والآيات التي في هذا المساق مسالك مختلفة، فأكثر السلف على أنّها وما يشاكلها من الآيات من المتشابهات التي يجب أن يرجع علمها إلى الله سبحانه، وهؤلاء يرون البحث عن الحقائق الدينية والتطلّع إلى ما وراء ظواهر الكتاب والسنّة بدعة»[1].

أمّا موقفهم من المعرفة التوحيدية خاصّة وما يتّصل بها من قضايا، فيقول عنه: «لم ينقل عن طبقة الصحابة بحث حقيقيّ عن مثل العرش والكرسي

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٣.

وسائر الحقائق القرآنية، وحتّى أصول المعارف كمسائل التوحيد وما يلحق بها، بل كانوا لا يتعدّون الظواهر الدينية ويقفون عليها، وعلى ذلك جرى التابعون وقدماء المفسّرين»[1] ثم ينقل عدداً من الشواهد التي يصرّح بها رموز كبيرة من ذلك الرعيل بأنّ السؤال عن أمور كهذه بدعة وضلالة، والأحرى الاكتفاء بتلاوة تلك الآيات والسكوت عليها.

يرجع هذا الموقف بالتحليل إلى رؤية تعطيلية مناهضة للعقل، تحرّم عليه حقّه في المعرفة، وتحظر على الإنسان ممارسة ما جُبل عليه من غريزة البحث والتفكير كما أنّها تتقاطع بالكامل مع الكتاب والسنّة فيما حثّا عليه من تدبّر وتفكير.

## النظرية الثانية

نزعة أخرى نشأت في حياة المسلمين إزاء هذه الحقائق لم تكن أقلّ خطلاً من سابقتها، فقد برزت اتجاهات في تأريخ الفكر الإسلامي حملت هذه الحقائق على ظاهر معناها ومصاديقها المادّية. فالعرش عندهم مخلوق كهيئة السرير له قوائم، وهو موضوع على السماء السابعة، والله مستو عليه كاستواء ملوك البشر على عروشهم، والكرسيّ مثله!

وهكذا الحال بالنسبة إلى اللوح وما يلحق هذا الجانب من مفردات.

هؤلاء هم المشبِّهة والمجسّمة من المسلمين، الذين نزلوا بحقائق التوحيد من مستواها التنزيهي الرفيع، إلى واقع مادّي ضيّق، وقد فاتهم أنّ القرآن والسنّة والعقل تجتمع على مناهضة رؤيتهم وتقاطعها بالكامل، وهي تنزّه ربّ العالمين أن يماثل شيئاً من خلقه ويشبهه في ذات أو صفة أو فعل.

بديهيّ أنّ بروز هذا الاتجاه في حياة المسلمين لم يكن مستغرباً أو غير متوقع

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص١٦١.

في ظلّ المناخات التعطيلية التي حاصرت العقل وضربت على حقّ الإنسان في المعرفة والسؤال وممارسة البحث العلمي الحرّ، فمقدّمات مثل تلك تكمّ الأفواه وتلاحق الناس وتصمهم بالبدعة والضلالة والكفر، كان لابدّ أن تفضي إلى هذه النتائج وما هو أسوأ.

لقد فات أصحاب هذه النظرية أنّ قوله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾(١) لا يقتصر على الذات الربوبية وحسب، بل هو بلورة لقاعدة مطردة أو قانون عامّ يضبط المعرفة التوحيدية ويوجّهها في بحث الصفات والأفعال كما في الذات. فكما أنّه ليس كمثل ذاته شيء، كذلك ليس كصفاته وأفعاله شيء يماثلها.

بتعبير أكثر علمية: إنّ قوله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ يقدّم بين يدي الإدراك الإنساني قاعدة من أهمّ القواعد التي تطّرد وهي تشمل التوحيد الذاتي والتوحيد الصفاتي والتوحيد الأفعالي جميعاً.

## النظرية الثالثة

تعتمد في تقديم تفسيرها للعرش والكرسي وما شابه على علم الهيئة بصيغته البطليموسية القائمة على نظرية الأفلاك التسعة. لقد سعى أصحاب هذا الاتّجاه إلى تطبيق ظواهر القرآن الكريم بهذا الشأن على ما افترضه علماء الهيئة والطبيعيات في هذا المجال، فذكروا مثلاً أنّ العرش هو الفلك التاسع المحيط بالعالم الجسماني، والمحدّد للجهات والأطلس الخالي من الكواكب، والراسم بحركته اليومية للزمان، وفي جوفه مماسّاً به الكرسي وهو الفلك الثامن الذي فيه الثوابت، وفي جوفه الأفلاك الكلّية السبعة، إلى آخر أقوالهم وفرضياتهم وتطبيقاتهم.

يرد النقض على هذه النظرية من جهتين:

---

(١) الشورى: ١١.

**الأولى**: تعارض ظواهر القرآن مع فرضيات الهيئة والطبيعيات القديمة القائمة أساساً على الأفلاك الكلية التسعة لتوجيه الحركات العلوية.

**الثانية**: انهيار تلك الفرضيات أمام الرقيّ العلميّ الحديث الذي حققته الإنسانية خلال القرون الأخيرة ودعمته بالحسّ والتجربة. يقول الطباطبائي: «أوضحت الأبحاث الأخيرة العميقة في الهيئة والطبيعيات المؤيّدة بالحسّ والتجربة بطلان الفرضيات السابقة من أصلها، فاضطرّ هؤلاء إلى فسخ تطبيقهم ورفع اليد عنه»[١].

كما يقول: «على أنّ القول بالأفلاك والأجرام غير القابلة للتغيّر وغير ذلك، كانت أصولاً موضوعة من الهيئة والطبيعيات القديمتين، وقد انفسخ اليوم هذه الآراء»[٢] وإن كانت بعض المؤشّرات توحي أنّ بعض المعاصرين مازال لم يتحرر كلياً بعد من تأثيرات نظرية الأفلاك البطليموسية، فهي بعد عزيزة على نفسه. وربما هذا ما يفسّر إصرار هؤلاء على دراستها وتدريسها والانكباب على ذلك سنوات دون أن تعلم الجدوى من ذلك!

## النظرية الرابعة

يتمثّل جوهر هذه النظرية في أنّه ليس هناك مصاديق أو حقائق خارجية اسمها الكرسي والعرش واللوح المحفوظ ولوح المحو والإثبات والقلم وما إلى ذلك، بل التعابير هي استخدام كنائيّ على أمور، فقول ﴿**اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**﴾ مثلاً هو كناية عن استيلائه سبحانه على عالم الخلق، أو أنّ الاستواء على العرش معناه الشروع في تدبير الأمور، وهكذا دون أن يكون وراء هذه الألفاظ حقائق واقعية موجودة في الخارج.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٤ ـ ١٥٥.
(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٢٦.

يلتقي على هذه النظرية لفيف من القدماء والمعاصرين. يناقشهم الطباطبائي بقوله: «إن كون قوله: ﴿**ثم استوى على العرش**﴾ جارياً مجرى الكناية بحسب اللفظ وإن كان حقّاً، لكنّه لا ينافي أن يكون هناك حقيقة موجودة تعتمد عليها هذه الكناية اللفظية». ثم يوضّح أنّ لغة الظواهر الدينية وإن كانت تشابه ما يجري في الواقع الإنساني من حيث البيان، حيث يستخدم الإنسان السلطة والاستيلاء والرئاسة والسيادة كأمور وضعية اعتبارية لا واقع لها في الخارج إلاّ آثارها، إلاّ أنّ «الله سبحانه يبيّن لنا أن هذه البيانات (الدينية) وراءها حقائق واقعية، وجهات خارجية ليست بوهمية اعتبارية»[1].

لكن في الوقت الذي يرفض فيه السيّد الطباطبائي أن تكون نظرية الكناية بديلاً لوجود حقيقة واقعية ومصداق خارجي وراء هذه الألفاظ، فهو يحرص على التأكيد بإصرار أنّ تلك الحقائق الخارجية والمصاديق الحقيقية هي بما يليق مع ساحة قدسه سبحانه، على تفصيل يسوقه في هذا المجال[2]، يرجع في جزء منه إلى التمييز الذي سلفت الإشارة إليه مرّات بين المفهوم والمصداق، وتعدّد المصداق واختلافه، ويتوافق وقاعدة ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾[3].

## النظرية الخامسة

سيطول مكثنا مع هذه النظرية قياساً إلى سابقاتها بخاصّة وأنّها ستمثّل موقفنا الذي نختاره في فهم وتفسير مراتب العلم الفعلي والحقائق المرتبطة بها.

يمرّ الحديث عن النظرية بثلاث مراحل تتكفّل الأولى عرض تصوّر عامّ عنها، فيما تعكف الثانية على بيان المرتكز المنهجي الذي تنهض عليه، لنختم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٥.

(٢) المصدر السابق، ص١٥٥ فما بعد.

(٣) الشورى: ١١.

الجولة أخيراً ببحث تطبيقيّ يتناول عدداً من تطبيقات العلم الفعلي في ضوء القاعدة التي تنتهي النظرية إلى صياغتها.

تنطلق النظرية من تصوّر يفيد أنّ المفهوم وإن كان واحداً إلاّ أنّ المصاديق يمكن أن تكون مختلفة بعضها مادّي وبعضها مجرّد عن المادّة. فعندما يستخدم القرآن الكريم لفظ الميزان والقلم والعرش والكرسي والرؤية واللوح وغير ذلك فليس من الضروري أن تنطوي هذه المفاهيم على مصداق واحد هو المصداق المادّي، بل يمكن للمصداق أن يتنوّع وهو يمتدّ ليشمل بالإضافة إلى المصداق المتداول في حياتنا الحسّية مصاديق أخرى فوق العالم المشهود.

لهذه النظرية بذور كامنة في ممارسات علمية سابقة، بيدَ أنّها اكتسبت مع الشيخ محمد محسن بن مرتضى المعروف بالفيض الكاشاني **(١٠٠٧ ـ ١٠٩١هـ)** صياغة واضحة، وتحوّلت على الأثر إلى قاعدة تفسيرية ساقها المؤلف في إطار اثنتي عشرة قاعدة تمثّل منهجه التفسيري وتعكس رؤيته في التعاطي مع كتاب الله، على ما ذكره في مقدّمات تفسيره الموسوم بـ «الصافي»[(١)].

ثم عادت القاعدة ذاتها لتكتسب تماسكاً أكبر مع المفسّر المعاصر السيّد محمد حسين الطباطبائي الذي استطاع بما يملك من مهارات علمية ومنهجية مشهودة أن يحوّلها إلى قاعدة من أهمّ القواعد التي تدخل في بناء وتكوين منهجه التفسيري، بل إلى مفتاح منهجيّ أساسيّ استطاع الإفادة منه على مدى واسع، وحلّ من خلاله عدداً من معضلات التفسير.

## صياغة الكاشاني

يعرض الكاشاني للمسألة في المقدّمة الرابعة من مقدّمات تفسيره، ويقدّم لها بما يدلّ على أهمّيتها الفائقة؛ لما يترتّب عليها من نتائج وافرة، حيث يقول:

---

(١) ينظر: **تفسير الصافي**، المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٧٩، مقدّمات التفسير، ج١، ص٩ ـ ٦٦.

إنّ الكلام بها هو : «من جنس اللباب، وفتح باب من العلم ينفتح منه لأهله ألف باب». ثم يعرض لجوهر تصوّره بما يلي: «إنّ لكل معنى من المعاني حقيقة وروحاً، وله صورة وقالب، وقد يتعدّد الصور والقوالب لحقيقة واحدة، وإنّما وُضعت الألفاظ للحقائق والأرواح ولوجودهما في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما على الحقيقة لاتّحاد ما بينهما»[1].

ينتقل بعدئذ ليوضّح مراده بعدد من الأمثلة التطبيقية، منها القلم. فلفظ القلم إنّما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون اعتبار أن تكون هذه الآلة من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل ولا أن يكون القلم جسماً أو أن يكون النقش محسوساً أو معقولاً، ولا كون الألواح التي يكتب عليها من قرطاس أو خشب، بل مجرّد كونه منقوشاً فيه، وهذه وحدها حقيقة اللوح وروحه. فإن كان في الوجود شيء يتسطّر بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب، فأخلق به أن يكون هو القلم؛ قال سبحانه: ﴿ **عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**﴾[2]، بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم وحقيقته وحدّه، من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه.

الشيء نفسه يقال عن مثال آخر هو الميزان، فإنّه موضوع لمعيار يعرف به المقادير، وهذا معنى واحد هو حقيقته وروحه، وله قوالب مختلفة وصور ومصاديق شتّى، بعضها جسمانيّ مادّي وبعضها روحانيّ مجرّد. كما يوزن به الأجرام والأثقال مثل ذي الكفّتين والقبّان وما يجري مجراهما، وما يوزن به المواقيت والارتفاعات كالاسطرلاب، وما يوزن به الدوائر كالفرجار، وما يوزن به الأعمدة كالشاقول، وما يوزن به الخطوط كالمسطرة، وما يوزن به الشِعر كالعروض، وما يوزن به الفلسفة كالمنطق، وما يوزن به بعض المدركات كالحسّ والخيال، وما يوزن به العلوم والأعمال كما يوضع ليوم

---

(١) تفسير الصافي، مصدر سابق، ص٢٩.

(٢) العلق: ٤ ـ ٥.

القيامة، وما يوزن به الكلّ كالعقل الكامل، إلى غير ذلك من الموازين[١].

ثم يخلص إلى القول: «وبالجملة ميزان كلّ شيء يكون من جنسه، ولفظة الميزان حقيقة في كلّ منها باعتبار حدّه وحقيقته الموجودة فيه، وعلى هذا القياس كلّ لفظ ومعنى»[٢].

بناءً على هذا، ليس من الضروريّ أن يكون مصداق العرش والكرسيّ والقلم واللوح وما يقع على شاكلتها، مصداقاً مادّياً، بل يمكن أن تكون لها حقائق وراء عالم المادّة، وهذا نهج بالفهم يختلف عن الذي سبقه، ذاك الذي أراد أن يفهم هذه الألفاظ كتعابير كنائية على مفاهيم، ثُمَّ يسقط حقائقها في الواقع الخارجي.

## صياغة الطباطبائي

يستعرض السيّد الطباطبائي في مقدّمة تفسيره «الميزان» اختلاف مسالك المفسِّرين منذ بداية عصر التفسير حتى الوقت الحاضر. ثم يوضح أنّ هذا الاختلاف ليس ناشئاً عن اختلاف النظر في مفهوم الكلمات أو الآيات، فكيف يصحّ ذلك والقرآن كلام عربيّ مبين، بل أفصح الكلام، ومن ثمّ ليس بين آيات القرآن آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحيّر الذهن في فهم معناها[٣].

إنّما تكمن المشكلة في جهة أخرى، «وإنما الاختلاف كلّ الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردها ومركّبها، وفي المدلول التصوّري والتصديقي»[٤].

---

(١) تفسير الصافي، مصدر سابق، ج١، ص٢٩ ـ ٣٠ بتصرّف طفيف بالألفاظ.

(٢) المصدر السابق، ص٣٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، مقدّمة الكتاب، ج١، ص٤ ـ ٩.

(٤) المصدر السابق، ص٩.

تكمن المشكلة تحديداً في ألفة الذهن الإنساني إلى المعاني المادّية حال تعاطيه الألفاظ واستماعه إليها «فإذا سمعنا ألفاظ الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والرضا والغضب والخلق والأمر، كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادّية لمفاهيمها.

وإذا سمعنا ألفاظ السماء والأرض، واللوح والقلم والعرش والكرسي، والملك وأجنحته، والشيطان وقبيله وخيله ورجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية.

وإذا سمعنا أنّ الله خلق العالم كذا، وعلم كذا، وأراد أو يريد أو شاء أو يشاء كذا، قيّدنا الفعل بالزمان؛ حملاً على المعهود عندنا.

وإذا سمعنا ﴿**وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ**﴾، وقوله: ﴿**لاَتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا**﴾، وقوله: ﴿**وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيْرٌ**﴾ وقوله: ﴿**إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ**﴾، قيّدنا معنى الحضور بالمكان. وهذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة»[1].

بديهيّ لا يجد الطباطبائي غضاضة في ذلك، بل ويرى أنّ «من حقّنا ذلك، فإنّ الذي أوجب علينا وضع ألفاظ إنّما هو الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم والتفهّم، والاجتماع إنما تعلق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلّقة بالمادّة ولواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمّياتها التي نريد منها غايات وأغراضاً عائدة إلينا»[2].

بيدَ أنّه يرى أنّه كان علينا أن ننتبه إلى التغيّر الذي يطرأ على تلك المسمّيات المادّية، فهي محكومة إلى التبدّل دائماً؛ تبعاً لتبدّل الاحتياجات ذاتها وسيرها في طريق التحوّل والتكامل. على سبيل المثال: اكتسب السراج الذي يستضيء به

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٩ ـ ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص١٠.

الإنسان صيغة بدائية تتألّف من فتيلة وشيء من الزيت، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي بحيث تلاشت أجزاء السراج الذي صنعه الإنسان في البداية ووضع بإزائه لفظ السراج.

كذلك الحال في الميزان في استخدامه الأوّل، وما بلغه الآن من تحوّل وتكامل حيث صارت إحدى مصاديقه الميزان الذي يُوزن به ثقل الحرارة مثلاً. الأمر نفسه ينطبق على السلاح بين ما كان يدلّ عليه من مصاديق سابقاً وبين مصاديقه الحاضرة.

وفي جميع هذه الأمثلة وغيرها، بلغت المسمّيات حدّاً في التغيير إلى درجة فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتاً وصفة، والاسم مع ذلك باقٍ، وليس ذلك إلاّ لأنّ المراد في التسمية إنّما هو الشيء في غايته، لا شكله وصورته، فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقياً كان اسم الميزان والسراج والسلاح وغيرها باقياً على حاله.

إذن كان حريّاً بالإنسان أن ينتبه: «أنّ المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فذلك ممّا لا مطمع فيه البتّة، ولكنّ العادة والأنس منعانا ذلك. وهذا هو الذي دعا المقلّدة من أصحاب الحديث من الحشوية والمجسّمة أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير، وليس في الحقيقة جموداً على الظواهر بل هو جمود على العادة والأنس في تشخيص المصداق»[1].

في ضوء هذه القاعدة التي حوّلها الطباطبائي إلى مفتاح منهجيّ استخدمه في التفسير على مدىً واسع، قدّمت النظرية الخامسة فهمها لمراتب العلم الإلهي الفعلي كالعرش والكرسي واللوح والقلم والكتاب؛ ما يفيد أنّ لهذه المفاهيم

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص١٠.

جميعاً حقائق واقعية ومصاديق خارجية تتناسب وشأنها، لكن غاية ما هناك أنّ الإدراك الإنساني لم يألفها؛ لألفته بمصاديق عالم المادّة دون ما يقع وراءه.

قد يلحظ أحياناً أن لغة بعض الروايات تتحدّث عن هذه الحقائق بما يشبه المصداق المادّي؛ يأتي هذا من باب المثال ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[1] باعتبار أنّ الإنسان لا يستطيع أن يستوعب تلك الحقائق إلاّ من خلال هذا السبيل.

يفضي تطبيق هذا المبدأ كقاعدة بارزة من قواعد المعرفة التفسيرية إلى حلّ عدد من المعضلات على صعيد المعرفة التوحيدية، في مجال مراتب العلم الفعلي وغيره، كما يؤدّي إلى تجاوز عدد من الالتباسات الخطيرة.

على سبيل المثال يقول الطباطبائي: «فمعنى الملك والسلطنة والإحاطة والولاية وغيرها فيه سبحانه، هو المعنى الذي نفهمه من كلّ هذه الألفاظ عندنا، لكن المصاديق غير المصاديق، فلها هناك مصاديق حقيقية خارجية على ما يليق بساحة قدسه تعالى»[2].

لا تقتصر حدود هذه القاعدة على هذه الجوانب وحدها، بل تنسحب على مباحث سلفت معالجتها مثل الرؤية والسمع والبصر والمجيء، فهذه كلّها حين تطلق إزاء الحقّ سبحانه لا يصحّ قرنها بالمصداق المادّي وتقييدها بما يألفه الانسان في عالمه من فعل زمانيّ وحضور مكانيّ.

على سبيل المثال: عندما يصرّح القرآن: ﴿**أَ لَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى**﴾[3] فلا معنى أن تختصّ الرؤية بما يكون بالعين، ولا ضرورة أن يختصّ السمع والبصر بما له آلة، ولا أن يكون للمجيء في قوله ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ**﴾[4] مصداق مادّي،

---

(١) العنكبوت: ٤٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٥٥.

(٣) العلق: ١٤.

(٤) الفجر: ٢٢.

بالأخصّ وإنّ القرآن يستخدم بعض هذه التفاسير في مصاديق متعدّدة مادّية وغير مادّية، كما هو الحال في الرؤية التي ربطها بآلة مادّية هي العين تارة، وأحالها أخرى إلى القلب بما يدلّ على مصداق غير مادّي.

## ٧ـ البحث التطبيقي

في ضوء المرتكز المنهجي الذي تبلور فيما سلف ندلف إلى بعض التطبيقات من مراتب العلم الفعلي، تأتي وفق القاعدة السابقة. وحيث يصعب استيعاب جميع مراتب العلم الفعلي، فسيقتصر البحث على تقديم تطبيقين يدوران حول الكتاب المبين ولوح المحو والإثبات.

### أ: الكتاب المبين

توفّر القرآن الكريم على ذكر الكتاب المبين في عدد من الآيات التي مرّت لها الإشارة سابقاً، منها قوله سبحانه: ﴿**وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لا يَعْلَمُهَا إلاَّ هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إلاَّ يَعْلَمُهَا وَلا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الأَرْضِ وَلا رَطْبٍ وَلا يَابِسٍ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[١]، وقوله: ﴿**وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إلاَّ فِي كِتَابٍ مُبِينٍ**﴾[٢].

لكي يكتسب البحث وضوحاً أكبر نعرض له من خلال النقاط التالية:

**١ ـ ما الكتاب المبين؟**: بتطبيق القاعدة المنهجية التي بانت بما مرّ من البحث يتضح أنّ هذا الكتاب ليس من سنخ الألواح والأوراق المادّية مع أنّه يؤدّي وظيفة الكتاب. للأشياء مرتبة وجود في خزائن الله سبحانه وفق القاعدة التي تحدّثت عنها الآية الكريمة: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إلاَّ عِنْدَنَا**

---

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) النمل: ٧٥. كذلك ينظر: يونس: ٦١، هود: ٦، سبأ: ٣، طه: ٥٢.

**خَزَائِنُهُ﴾**، وبين هذه المرتبة الغيبية للأشياء التي يستمدّ منها كلّ شيء أصله، ويعود إليها كلّ شيء كما نصّت عليه الآية، ومرتبة التحققّ الخارجي المشهود عبر الحدّ والمقدار كما دلّ عليه قوله سبحانه في تتمّة الآية: **﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾**(١)، بين هاتين المرتبتين مرتبة ثالثة للأشياء يمثّلها الكتاب المبين، تأتي أنزل من الخزائن.

بربط الآيات فيما بينها يتّضح أنّ: «ما من شيء ممّا خلقه الله إلاّ والكتاب المبين يحصيه قبل وجوده وعنده وبعده، غير أن الكتاب أنزل درجة من الخزائن»(٢). وكتاب مثل هذا يحصي كلّ شيء في مدى الأبد، لا يعقل أن يكون من الألواح والأوراق العادية، لأنّ هذه ـ أيّاً ما فرضت وكيفما قدّرت ـ لا تحتمل ذلك.

أمّا طبيعة العلاقة بين هذا الكتاب والحوادث الخارجية، فهي تشبه نسبة برنامج العمل إلى العمل الخارجي، وفي ذاك يقول السيّد الطباطبائي: «فالكتاب المبين أيّاً ما كان هو شيء غير هذه الخارجيات من الأشياء بنحو المغايرة، وهو يتقدّمها ثم يبقى بعد فنائها وانقضائها كالبرنامجات المكتوبة للأعمال التي تشتمل على مشخّصات الأعمال قبل وقوعها، ثم تحفظ المشخّصات المذكورة بعد الوقوع»(٣).

الخلاصة: أنّ مفهوم الكتاب وإن كان واحداً، إلاّ أن مصداقه يختلف وفاقاً للقاعدة التي قرّرها الفيض الكاشاني والسيّد الطباطبائي، ومن ثمّ لا معنى لحمله على الكتاب الذي نألفه في حياتنا.

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٢٨.

(٣) المصدر السابق، ص١٢٧.

**٢ ـ خصائص الكتاب:** للكتاب المبين خصائص متعدّدة أهمّها أنّه يحصي كلّ شيء، لا يعزب عنه رطب ولا يابس، ولا مثقال ذرة في السماوات والأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر، يشتمل على دقائق حدود الأشياء ويضبطها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقّق وبعده، يضبط جميع ما وقع في عالم الصنع والإيجاد ممّا كان ويكون وما هو كائن دون أن تشذّ عنه غائبة.

من خصائصه أيضاً أنّه كتاب ثابت لا يتغيّر ولا يتبدّل في نفسه، وهذا ما يدفع أن يكون الكتاب المبين هو نفسه هذا الكون الذي يضمّ أعيان الأشياء ومادّتها، لأنّ هذه متغيّرة خاضعة لقوانين الحركة، عرضة للزوال والفساد، وذاك الكتاب ثابت نحواً من الثبوت، ومن ثمّ فهو أمر وراء هذا الكون، و في ضوئه أيضاً تستبين نسبته إلى الوقائع الخارجية وأنّه كبرنامج العمل إلى العمل يضبط مشخصات العمل ويحفظها، موجود قبل الأشياء ومعها وبعدها. أجل وراء هذا الكتاب ألواح وكتب تقبل التغيير والتبديل، وتحتمل المحو والإثبات، وذلك قوله سبحانه: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[1].

من خصائصه الأخرى أنّه لا يطاله شيء من الخطأ أو السهو والنسيان، وأنّى يكون ذلك «وهو المشتمل على علمه تعالى علماً لا سبيل للضلال والنسيان إليه، لذلك ربما يُحدس أن المراد به مرتبة واقعية الأشياء وتحقّقها الخارجي الذي لا سبيل للتغيّر إليه»[2].

**٣ ـ الكتاب غير الخزائن:** هذا الكتاب غير الخزائن؛ بدليل أنّه حاوٍ

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٢٨.

لجميع التفاصيل والجزئيات، على عكس الخزائن فإنّها غير مقدّرة بقدر، ولا محدودة بحدّ، كما يدل عليه قوله سبحانه: ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ**﴾(١). فالشيء في الخزائن ليس له حدّ، لكن بعد التنزيل يكتسب القدر، ويكون مفصّلاً ومجزّءاً وله حدّ، وما دام الكتاب المبين يحوي التفاصيل ودقائق حدود الأشياء، إذن فهو غير الخزائن.

يقول الطباطبائي: «من هنا يظهر أنّ هذا الكتاب بوجهٍ غير مفاتح الغيب وخزائن الأشياء التي عند الله سبحانه، فإنّ الله تعالى وصف هذه المفاتيح والخزائن بأنّها غير مقدّرة ولا محدودة... ووصف هذا الكتاب بأنّه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب التي عند الله سبحانه»(٢).

**٤ ـ لماذا سمّي أمّ الكتاب؟:** عبَّر القرآن الكريم عن هذا الكتاب بأمّ الكتاب. ومردّ ذلك أنّ هذا الكتاب أصل تنشأ منه الأشياء وترجع إليه، فهو «أمّ» إذن لأنّ الأمّ في اللغة: الأصل، وقد استبانت مرجعيته للأشياء، وأنّه يضبط صورها الثابتة على نحو دقيق بعد نزولها من الخزائن صوب عالم التحقّق والتنجّز، ويحفظ مشخّصاتها أثناء وجودها وبعده، فإذن هو أمّ الكتاب وأصل الأشياء.

بهذا الوصف يصير الكتاب المبين مصدراً للكتب الأخرى، تستنسخ منه باقي الكتب، على ما سيأتي توضيحه في فقرة البحث الروائي.

**٥ ـ بين الكتاب المبين والكتب الأخرى:** تقدّم أنّ الكتاب المبين هو أمّ الكتاب. يزيد الطباطبائي إلى ذلك أنّه أيضاً اللوح المحفوظ والكتاب الحفيظ

---

(١) الحجر: ٢١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٢٧.

والكتاب المكنون. فيساوق في نصٍّ تفسيري بين الكتاب المبين وهذه الكتب مستدلاًّ بقوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1] على أنّه هو أمّ الكتاب، وبقوله: ﴿فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ على أنّه هو اللوح المحفوظ، وبقوله: ﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[2] على أنّه هو الكتاب الحفيظ[3].

نسعى إلى بيان دلالة الكتاب المبين على هذه الكتب ووجه تسميته بها في القرآن الكريم، تبعاً للطباطبائي في «الميزان» بعد أن استبان وجه تسميته بأمّ الكتاب.

عن الكتاب المكنون يقول الطباطبائي في ظلال تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾[4] ما نصّه: «وقوله في ﴿كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ وصف ثانٍ للقرآن، أي محفوظ مصون عن التغيير والتبديل، وهو اللوح المحفوظ كما قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ (البروج: ٢١ ـ ٢٢)»[5]، والكتاب المبين ثابت مصون عن التغيير والتبديل كما مرّ.

أمّا كونه كتاباً محفوظاً فيقول: «قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرآنٌ مَجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ﴾ والمعنى ليس الأمر كما يدّعون، بل القرآن كتاب مقروّ، عظيم في معناه، غزير في معارفه، في لوح محفوظ عن الكذب والباطل، مصون عن مسّ الشياطين»[6].

وبشأن كونه كتاباً حفيظاً يعود لتأكيد الحقيقة ذاتها، يقول: «وقوله:

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) ق: ٤.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٢٧.

(٤) الواقعة: ٧٧ ـ ٧٨.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص١٣٧.

(٦) المصدر السابق، ج٢٠، ص٢٥٤.

﴿وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾ أي حافظ لكلّ شيء ولآثاره وأحواله، أو كتاب ضابط للحوادث، محفوظ عن التغيير والتحريف، وهو اللوح المحفوظ الذي فيه كلّ ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة»[١] وقد بان ممّا مرّ أنّ هذه صفة الكتاب المبين، فضلاً عمّا ذكره من أنّ اللوح المحفوظ هو الكتاب المبين.

كما يشير في تفسير قوله سبحانه: ﴿وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ * فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ﴾[٢] أنّ أحد الأقوال التفسيرية في الآية، أنّ الكتاب المسطور هو اللوح المحفوظ الذي كتب الله فيه ما كان وما يكون وما هو كائن، وهذا هو الكتاب المبين، بيدَ أنّه لا يتبنّاه بل يرى في قول آخر أنّه الأنسب ومعنى الآية[٣].

يتّضح من حاصل الجمع بين هذه الآيات ـ وغيرها ـ أنّ اللوح المحفوظ والكتاب المكنون، والكتاب الحفيظ، والكتاب المسطور ـ على قول ـ هي أسماء حقيقة واحدة وأوصاف متعدّدة للكتاب المبين الذي يعدّ من مراتب علم الله الفعلي، وهو أمّ الكتاب، كما يؤيّده البحث الروائي الآتي في الفقرة التالية.

**٦ ـ البحث الروائي**: تلتقي أحاديث الفريقين على تأكيد المعاني السابقة بالأخصّ في تأكيد أنّ الكتاب المبين هو أمّ الكتاب، والمصدر الذي تستنسخ منه الكتب الأخرى. فعن «الدر المنثور» في ظلال قوله سبحانه: ﴿هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[٤] أخرج ابن جرير، عن ابن عباس، قال: «إن الله خلق النون وهو الدواة، وخلق القلم، قال: اكتب، فقال: ما أكتب؟ قال: اكتب ما هو كائن إلى يوم القيامة من عمل

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٨، ص٣٣٩.
(٢) الطور: ٢ ـ ٣.
(٣) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، ج١٩، ص٦.
(٤) الجاثية: ٢٩.

معمول برّ أو فاجر، أو رزق مقسوم حلال أو حرام... ثم جعل على العباد حفظة، وعلى الكتاب خزّاناً تحفظه ينسخون كلّ يوم من الخزّان عمل ذلك اليوم... قال ابن عباس رضي الله عنهما: ألستم قوماً عرباً تسمعون الحفظة تقول ﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ وهل يكون الاستنساخ إلاّ من أصل؟»[1].

انتهى الخبر في صيغة ثانية إلى رجل قام فقال: «يا ابن عباس! ألستم قوماً عرباً ﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ هل يُستنسخ الشيء إلاّ من كتاب؟»[1]. والدلالة في الخبرين واحدة، حيث يرجعان إلى كتاب يكون هو الأصل الذي يؤخذ منه.

في تفسير القمّي، عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام مثله، حيث قال في رواية طويلة في جواب من سأله عن ﴿**ن والقلم**﴾: «**فهو الكتاب المكنون منه النُسخ كلّها، أولستم عرباً! فكيف لا تعرفون معنى الكلام، وأحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب، أوليس إنّما ينسخ من كتاب أخذ من الأصل، وهو قوله: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾**»[2].

الأحاديث في ذلك كثيرة عن الفريقين، وهي تشير أنّ وجه تسمية الكتاب المبين بأمّ الكتاب يعود إلى أنّه الأصل الذي يتمّ الرجوع إليه لأخذ كلّ المعلومات، والمصدر الذي يستنسخ عليه.

تحتاج عملية انتقاش العلوم والمعارف في الكتاب إلى شيئين هما القلم والمداد، وهذا المعنى تنهض ببيانه الكتب الروائية للفريقين على نحو مشترك.

---

(١) الدرّ المنثور في التفسير المأثور، للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ، ج٧، ص٤٣٠.

(٢) تفسير القمي، مصدر سابق:ج٢، ص٣٨٠.

عن سفيان بن سعيد الثوري، عن الإمام الصادق في تفسير الحروف المقطّعة في القرآن، قال عليه السلام: «**وأمّا نون فهو نهر في الجنة، قال الله عزّوجلّ: اجمد، فجمد، فصار مِداداً، ثم قال عزّ وجلّ للقلم: اكتب، فسطّر القلم في اللوح المحفوظ ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، فالمداد مداد من نور، والقلم قلم من نور، واللوح لوح من نور**»[1].

في نصٍّ آخر عن عبد الرحيم القصير عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن **ن والقلم** قال: «**إنّ الله خلق القلم من شجرة في الجنّة يُقال لها الخلد، ثم قال لنهر في الجنة: كن مداداً. فجمد النهر وكان أشدّ بياضاً من الثلج وأحلى من الشهد. ثم قال للقلم: اكتب. قال: ياربّ ما أكتب؟ قال: اكتب ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة. فكتب القلم في رقٍّ أشدّ بياضاً من الفضّة وأصفى من الياقوت. ثم طواه فجعله في ركن العرش، ثمّ ختم على فم القلم فلن ينطق أبداً**»[2].

يعقب السيد الطباطبائي على النصّ الروائي، بقوله: «قوله عليه السلام: (فكتب القلم في رقٍّ...) إلى آخره تمثيل للوح المكتوب فيه الحوادث بالرقّ، والرق ما يكتب فيه شبه الكاغد ـ على ما ذكره الراغب ـ وقد تقدّم الحديث عنه عليه السلام أنّ القلم ملَك واللوح ملَك، وقوله: (فجعله في ركن العرش) تمثيل للعرش بعرش الملك ذي الأركان، وقوله: (ثم ختم على فم القلم) إلى آخره، كناية عن كون ما كتب في الرق قضاءً محتوماً لا يتغيّر ولا يتبدّل»[3].

في النصّ إشارة إلى القاعدة التي مرّ ذكرها من أنّ مصاديق المفهوم الواحد متعدّدة، منها ما يكون مادّياً ومنها ما يكون وراء العالم المشهود، ومن ثمّ لا

---

(١) البرهان في تفسير القرآن، المحدِّث السيّد هاشم البحراني، الطبعة الجديدة، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٤١٩هـ، ج٨، ص٨٤.

(٢) تفسير القمي، مصدر سابق، ج٢، ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٨، ص١٨٢.

معنى لصرف اللوح والقلم إلى مصاديقها المادّية في عالمنا.

بشأن الرواية التي جاء فيها أنّ القلم واللوح ملكان، ذكر صاحب «البرهان» أنّ سفيان بن سعيد الثوري سأل الإمام الصادق عليه السلام فقال: يابن رسول الله، بيّن لي أمر اللوح والقلم والمداد فضل بيان، وعلّمني ممّا علّمك الله؟ فقال: «**يابن سعيد، لولا أنك أهل للجواب ما أجبتك، فنون مَلَك يؤدّي إلى القلم وهو مَلَك، والقلم يؤدّي إلى اللوح وهو مَلَك، واللوح يؤدّي إلى إسرافيل، وإسرافيل يؤدّي إلى ميكائيل، وميكائيل يؤدّي إلى جبرئيل، وجبرئيل يؤدي إلى الأنبياء والرسل صلوات الله عليهم**. قال: ثم قال لي: **قم يا سفيان، فلا نأمن عليك**»[1].

في نصٍّ آخر، عن إبراهيم الكرخي، قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام عن اللوح والقلم، فقال: «**هُما مَلَكان**»[2].

وفيما تتحدّث به أحاديث الفريقين من مضمون مشترك عن نون والقلم والدواة والألواح، ورد في «الدر المنثور» أنّ ابن عباس سُئل عن قوله سبحانه: ﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾[3]، فقال: «إنّ أوّل ما خلق الله القلم، ثم خلق النون وهي الدواة، ثم خلق الألواح، فكتب الدنيا وما يكون فيها حتى تفنى، من خلق مخلوق، وعمل معمول، من برّ أو فاجر، وما كان من رزق حلال أو حرام، وما كان من رطب ويابس، ثم ألزم كلّ شيء من ذلك شأنه دخوله في الدنيا حيّ وبقاؤه فيها كم وإلى كم تفنى، ثم وكّل بذلك الكتاب الملائكة، ووكّل بالخلق ملائكة، فتأتي ملائكة الخلق إلى ملائكة ذلك

---

(١) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٨٤.

(٢) المصدر السابق، ص٨٥.

(٣) الجاثية: ٢٩.

الكتاب فيستنسخون ما يكون كلّ يوم وليلة مقسوم على ما وكّلوا به، ثم يأتون إلى الناس فيحفظونهم بأمر الله، ويسوقونهم إلى ما في أيديهم من تلك النسخ. فقام رجل، فقال: يا ابن عباس، ألستم قوماً عرباً ﴿**إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾ هل يستنسخ الشيء إلاّ من كتاب؟»[(١)].

تنطوي هذه النصوص الروائية على استخدام مكثّف لصيغة المثال، وهو أسلوب قرآنيّ عامّ: ﴿**وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ**﴾[(٢)]، بيدَ أنّ استخدام المثال في الخطاب القرآني لا يعني إسقاط الحقائق الواقعية والمصاديق الخارجية لهذه المفاهيم ما وراء عالمنا المحسوس، فهي موجودة بحقائقها، ووظيفة المثال أنّه يساهم في تعقّلها على مستوى الإدراك الإنساني.

لقد أفادت النصوص الروائية أنّ القلم موجود حيّ ناطق عاقل، فحينما قال له الله سبحانه: اكتب، ردّ: ياربّ وما أكتب؟ ما يدلّ على أنّه ليس موجوداً جامداً كالأقلام المادّية التي نتداولها في عالمنا الإنساني، وهذا ما عنته الروايات من أنّ القلم واللوح ملك وهكذا. في القرآن نفسه شاهد يدلّ عليه في قوله سبحانه: ﴿**ن وَالقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾[(٣)] حيث أتى بصيغة جمع العقلاء مع إفراده فيكون له دلالة واضحة على المطلوب، كما أشار إليه صدر الدين الشيرازي[(٤)].

نصير من مجموع البحث الروائي إلى نتيجتين:

**الأولى**: يلتقي البحث الروائي مع البحث التفسيري في أنّ الكتاب المبين ينطوي على تفاصيل كلّ شيء، وهو مرتبة من مراتب علم الله، يأتي التعبير عنه بأسماء أخرى منها الكتاب المكنون واللوح المحفوظ والكتاب الحفيظ وأمّ

---

(١) الدر المنثور في التفسير المأثور، مصدر سابق، ج٧، ص٤٢٩ ـ ٤٣٠.
(٢) العنكبوت: ٤٣.
(٣) القلم: ١.
(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٢٩٣ فما بعد.

الكتاب، والأخير أهمّها.

**الثانية:** ثمَّ قبل هذا الكتاب مخلوقات أخرى هي التي عبّرت عنها النصوص بـ ﴿**نون والقلم**﴾.

**٧ ـ معرفة ما في الكتاب المبين:** يواجهنا في آخر فقرات بحث هذه المرتبة من مراتب العلم الفعلي، السؤال التالي: ألأحد من أولياء الله من النبيين والأئمّة الأوصياء سبيل لمعرفة محتوى الكتاب المبين أم يدخل في العلم المكنون الذي لا سبيل لأحد إليه إلا هو سبحانه؟ عند العودة إلى القرآن الكريم يحدّثنا صراحة بإمكان المعرفة، إذ يقول سبحانه: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لا يَمَسُّهُ إلاَّ الْمُطَهَّرُونَ**﴾[١]. الآيات دالّة بوضوح أنّ هناك سبيلاً إلى المسّ، الذي هو العلم، بيدَ أنّه يقتصر على المطهّرين، لأنّ ضمير «لا يمسّه» يرجع بحسب قواعد اللغة العربية إلى أقرب المراجع، إلاّ إذا دلّ دليل على خلافه، أو منع منه مانع، ومن ثمّ فهو عائد على الكتاب المكنون.

وقد بان ممّا تقدّم أنّ الكتاب المكنون هو اسم للكتاب المبين، إذن بمقدور المطهّرين أن يقفوا على الكتاب المبين. ينتهي الطباطبائي بعد شرح وتوضيح إلى القول: «والمعنى: لا يمسّ الكتاب المكنون الذي فيه القرآن إلا المطهَّرون، أو لا يمسّ القرآن الذي في الكتاب إلا المطهّرون»[٢].

عند العودة إلى القرآن نفسه، يحدّد بعض مصاديق المطهرين، بقوله سبحانه: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً**﴾[٣]. فالمطهَّرون هم أهل البيت عليهم السلام. وهذا خير قرينة على أنّ مصداق أهل البيت لا يمكن أن يمتدّ ليشمل نساء النبي وبقيّة قرابته، لأنّ

---

(١) الواقعة: ٧٧ ـ ٧٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٩، ص١٣٧.

(٣) الأحزاب: ٣٣.

أحداً من هؤلاء لم يدّع أنّه من أهل البيت، بل صرّحت نساء النبي أن الآية مختصّة بالنبيّ صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام عندما جمعهم النبي تحت الكساء.

هناك علاوة على ذلك دليل وجدانيّ على هذه الحقيقة، فلو أنّ أحداً غير هؤلاء كان من أهل البيت لكان من المطهَّرين، وإذا كان من المطهَّرين لكان ممّن يمسّ الكتاب المكنون وأمّ الكتاب واللوح المحفوظ، وبالتالي كان بمقدوره أن ينطق بحقائق لا سبيل للآخرين إليها. وهذا ما لم نلمسه في الحياة العلمية والفكرية لأيّ من نساء النبيّ صلى الله عليه وآله وقرابته.

في ضوء ذلك ينكشف المدلول العظيم لنصّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب حيث قال عليه السلام: «﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾[1]: **فالقلم قلم من نور، وكتاب من نور، في لوح محفوظ، يشهده المقرّبون وكفى بالله شهيداً**»[2].

لقد تظافرت عشرات الروايات على أنّ المقرّبين في القرآن هم النبيّ صلى الله عليه وآله وعليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام.

إن المسّ غير اللمس، فالمسّ هو العلم والاطلاع، وهو يحتاج إلى طهارة باطنية من الذنوب جميعاً وهذه هي العصمة. يقول الطباطبائي: «والمطهَّرون ـ اسم مفعول من التطهير ـ هم الذين طهّر الله تعالى نفوسهم من أرجاس المعاصي وقذارات الذنوب أو ممّا هو أعظم من ذلك وأدقّ، وهو تطهير قلوبهم من التعلّق بغيره. وهذا المعنى من التطهير هو المناسب للمسّ الذي هو العلم، دون الطهارة من الخبث أو الحدث كما هو ظاهر.

فالمطهّرون هم الذين أكرمهم الله تعالى بتطهير نفوسهم كالملائكة الكرام والذين طهّرهم من البشر؛ قال تعالى: ﴿**إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ**

---

(١) القلم: ١.

(٢) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص٨٥.

**﴿أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾**[١]، ولا وجه لتخصيص المطهّرين بالملائكة، كما عن جلّ المفسّرين؛ لكونه تقييداً من غير مقيّد»[٢].

تنتهي حصيلة البحث في هذه النقطة إلى أنّ بمقدور المطهَّرين الاطلاع على الكتاب المبين، بدلالة واضحة من القرآن الكريم[٣].

## ب: لوح المحو والإثبات

بالرغم من أنّ لوح المحو والإثبات هو من مراتب علم الله الفعلي تماماً كمرتبة الكتاب المبين، إلا أنّا لن نتناوله بالطريقة نفسها التي عالجنا بها الكتاب المبين. والسبب في ذلك منهجيّ يعود إلى ارتباط موضوع البداء بالمحو والإثبات. وحيث ستتمّ دراسة البداء في بحث مستقلّ، لذلك سنكتفي بعرض صورة عامّة عن هذه المرتبة تبدأ بتصوّر قرآنيّ إجماليّ، وببعض الإشارات الروائية، ثم نختم بخصائص هذه المرتبة، لكي يتمهّد السبيل

---

(١) الأحزاب: ٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٩، ص١٣٧.

(٣) يمكن التعاطي مع آية التطهير وفق منهجين: **الأوّل**: هو التحليل الداخلي لمضمون الآية، ويتألف من مقدّمتين الأولى أن قوله ﴿ويطهّركم تطهيراً﴾ دالّ على العصمة، والثانية: أنّ قوله ﴿إنّما يريد الله﴾ هو إخبار وليس انشاءً، ومن ثم لا يمكن أن تشمل الآية نساء النبي ولا أقرباءه غير العترة خاصّة، لأنّ المسلمين يتّفقون جميعاً على عدم عصمة أولئك، كما أنّ أحداً منهم لم يدّع ذلك.

أما المنهج **الثاني**: فهو الذي يستفيد من القرائن الخارجية، مثل الأحاديث التي تحصر أهل البيت بالخمسة تحت الكساء، وغيرها، مضافاً إليه الواقع التاريخي لحياة الأئمّة وما يدلّ على طهارتهم وعصمتهم من الذنوب. والمنهجان يفضيان لنتيجة واحدة، إلا أن ميزة الأوّل أنه قرآنيّ صرف يستغني عن أيّ قرينة من الخارج.

ينظر: بحث حول الإمامة: نصّ الحوار مع السيد كمال الحيدري، حاوره جواد علي كسّار، الطبعة الثانية، مؤسسة الثقلين ـ دار الصادقين، بيروت ١٩١٩هـ، ص٢٣١.

بذلك إلى دراسة مفصّلة عن البداء، تأتي لاحقاً إن شاء الله تعالى.

من الآيات الدالة على هذه المرتبة قوله سبحانه: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[1]. فالمحو هو إذهاب رسم الشيء وأثره بعد ثبوته، ويكثر استعماله في الكتاب، يقابله الإثبات وهو إقرار الشيء في مستقرّه بحيث لا يتحرّك ولا يضطرب.

يتّصل قوله: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِت**﴾ بما قبله، وهو قوله سبحانه: ﴿**لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ**﴾[2] وبما بعده، وهو قوله: ﴿**وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَاب**﴾؛ ما يفيد: «أنّ المراد محو الكتب وإثباتها في الأوقات والآجال، فالكتاب الذي أثبته الله في الأجل الأوّل إن شاء محاه في الأجل الثاني وأثبت كتاباً آخر، فلا يزال يمحى كتاب ويثبت كتاب آخر»[3].

تشير الآية إلى وجود مجموعة من الأحكام المتغيّرة تنتظم نظام الوجود، هذا التغيّر في الكتب والآجال لا ينبع من اختلاف ذوات الأشياء، بل يأتي من ناحية التصرّف الإلهي بمشيئته ﴿**كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**﴾[4].

يقول السيّد الطباطبائي في معنى الآية: «إنّ لكلّ وقت كتاباً يخصّه فيختلف، فاختلاف الكتب باختلاف الأوقات والآجال إنّما ظهر من ناحية اختلاف التصرف الإلهي بمشيئته، لا من جهة اختلافها في أنفسها ومن ذواتها بأن يتعيّن لكلّ أجل كتاب في نفسه لا يتغيّر عن وجهه، بل الله سبحانه هو الذي يعيّن ذلك بتبديل كتاب مكان كتاب، ومحو كتاب وإثبات آخر»[5].

إن الموضع الذي تثبت به هذه المتغيّرات هو الذي يطلق عليه لوح المحو

---

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الرعد: ٣٨.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٧٥.

(٤) الرحمن: ٢٩.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٧٥ ـ ٣٧٦.

والإثبات. بتعبير آخر: إن للأشياء المشهودة جهتين: جهة تغيّر، تشهد عليه سنّة التغيّر الجارية في جميع أرجاء العالم المشهود، وجهة ثبات، وحيث بان آنفاً أنّ أمّ الكتاب تمثّل جهة الثبات، فإنّ كتاب المحو والإثبات يمثّل جهة التغيّر.

## صلة المتغيِّر بالثابت

لماذا ختمت الآية الكريمة بقوله: ﴿**وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾؟ بتعبير آخر: لماذا ختم ما هو متغيّر بما هو ثابت؟ ثمّ ما هي العلاقة بين لوح المحو والإثبات وأمّ الكتاب؟ يعلّل الطباطبائي ذلك على أساس دفع محذور قد يوهم بأن التغيّر قد يجري في القضايا والأمور تبعاً للعلل والعوامل الخارجية، من دون أن توجد صورة ثابتة مسبقة يرجع إليها، أو أنّه يتمّ جزافاً ممّا يؤدي إلى اضطراب نظام الخليقة العامّ. يقول في ذلك: «وقوله ﴿**وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ أي أصله، فإنّ الأمّ هي الأصل الذي ينشأ منه الشيء ويرجع إليه، وهو دفع للدخل وإبانة لحقيقة الأمر، فإنّ اختلاف حال الكتاب المكتوب لأجلٍ بالمحو والإثبات، أي تغيّر الحكم المكتوب والقول المقضي به حيناً بعد حين ربما أوهم أن الأمور والقضايا ليس لها عند الله سبحانه صورة ثابتة، وإنما يتبع حكمه العلل والعوامل الموجبة له من خارج كأحكامنا وقضايانا معاشر ذوي الشعور من الخلق، أو أنّ حكمه جزافيّ لا تعيّن له في نفسه ولا مؤثّر في تعينه من خارج، كما ربما يتوهم أرباب العقول البسيطة أنّ الذي له ملِك مطلق وسلطنة مطلقة، له أن يريد ما يشاء ويفعل ما يريد على حريّة مطلقة من رعاية أيّ قيد وشرط، وسلوك أيّ نظام أو لا نظام في عمله، فلا صورة ثابتة لشيء من أفعاله وقضاياه عنده، وقد قال تعالى: ﴿**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ**﴾[١]، وقال: ﴿**وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ**﴾[٢] إلى غير ذلك من الآيات.

---

(١) ق: ٢٩.
(٢) الرعد: ٨.

فدفع هذا بقوله: ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ أي أصل جنس الكتاب، والأمر الثابت الذي يرجع إليه هذه الكتب التي تُمحى وتثبت بحسب الأوقات والآجال، ولو كان هو نفسه يقبل المحو والإثبات لكان مثلها لا أصلاً لها، ولو لم يكن من أصله كان المحو والإثبات في أفعاله تعالى إمّا تابعاً لأمور خارجية تستوجب ذلك، فكان تعالى مقهوراً مغلوباً للعوامل والأسباب الخارجية مثلنا، والله يحكم لا معقِّب لحكمه. وإمّا غير تابع لشيء أصلاً، وهو الجزاف الذي يختل به نظام الخلقة والتدبير العامّ الواحد بربط الأشياء بعضها ببعض جلّت عنه ساحته؛ قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلاَّ بِالحَقِّ﴾ (الدخان: ٣٨ ـ ٣٩)»[١].

به يتّضح أنّ لله سبحانه في كلّ وقت وأجل قضاءَين: متغيّر وثابت. ففي المتغيِّر يمحو الله ما يشاء من هذه الكتب والأحكام والأقضية ويثبت ما يشاء، بحيث يغيّر القضاء الثابت في وقت فيضع مكانه في الوقت الثاني قضاءً آخر. لكن ثمّ إلى جوار هذا الكتاب (أي الحكم والقضاء) المتغيّر، كتاباً أو قضاءً ثابتاً عنده سبحانه إلى كلّ وقت لا يقبل المحو والإثبات، وهو الأصل الذي ترجع إليه الأقضية الأُخر وتنشأ منه، فيمحو ويثبت على حسب ما يقتضيه هو.

في هذا الضوء تنتهي خصائص كتاب المحو والإثبات إلى ما يلي:

١ . أنّ حكم المحو والإثبات عامّ لجميع الحوادث التي تداخلها الآجال والأوقات.

٢ ـ أن لله في كلّ شيء قضاءً ثابتاً لا يتغيّر هو الذي يطلق عليه الكتاب المبين، موجود قبل الشيء ومع الشيء وبعد الشيء.

٣ ـ ينقسم القضاء إلى متغيّر وغير متغيّر.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٧٦.

أمّا بشأن البحث الروائي فيلحظ أنّ كتب الفريقين تتحدّث عن عناصر مشتركة، وإن كان بينها نقاط افتراق أيضاً، يمكن الرجوع إليها تفصيلاً في المصادر المختصة[١].

## ملاحظة الختام

في خاتمة الحديث عن هذه المرتبة من مراتب علم الله الفعلي، تتهيّأ الأرضية الفكرية المناسبة لمعالجة موضوع البداء الذي يؤمن به الشيعة الإمامية، ويلقَى كثيراً من سوء الفهم من قبل الآخرين مع أنّ النزاع فيه لفظيّ كما سيتضح أثناء البحث التفصيلي إن شاء الله.

نلفت النظر أيضاً إلى أنّ البحث كان يمكن أن يمتدّ ليشمل العرش والكرسي بوصفهما مرتبتين من مراتب علم الله الفعلي، لكن لما كان البُعد التدبيري أوضح على هاتين المرتبتين من الحيثية العلمية رغم ارتباطهما بالعلم، أمكن تأجيلهما إلى التوحيد الأفعالي الذي يتناول وحدة الربوبية والتدبير ﴿**الحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[٢]، بما يبرز مرتبتي العرش والكرسي بوصفهما من مظاهر التدبير الإلهي للعالم.

بتعبير أوضح: الحيثية العلمية تملي تناول العرش والكرسي في إطار مبحث العلم الفعلي لأنّهما رتبتان من رتبه، بيدَ أنّ الحيثية التدبيرية المهيمنة عليهما تسمح بتأجيل البحث فيهما وترحيله إلى مبحث التوحيد الأفعالي، وهذا ما سوف نفعله.

---

(١) ينظر مثلاً: تفسير القمي، مصدر سابق، ج١، ص٣٦٦. كذلك: الدر المنثور في التفسير المأثور، مصدر سابق، ج٤، ص٦٥٩ فما بعد. ويلحظ أيضاً: الميزان في تفسير القرآن، ج١١، ص٣٧٩ فما بعد ولاسيّما مناقشات الطباطبائي للروايات وتعليقاته عليها.

(٢) الفاتحة: ٢.

## الخلاصة

١ ـ عكف البحث في البداية على دراسة مجموعة من المسائل عبر عدد من المقدّمات التي تناولت معنى العلم الفعلي، والفروق بين الذاتي والفعلي مستفيداً من الرؤية القرآنية في هذا المجال.

٢ ـ انتهى بعد تحليل الفعل الإلهي في ضوء معطيات البحث العقلي والتفسيري إلى تعدّد مراتبه، ثمّ تعدّد مراتب العلم الإلهي الفعلي نفسه.

٣ ـ بشأن عدد مراتب العلم الفعلي مرّ بإشارة إلى موقف البحث الفلسفي، بيدَ أنّه عوّل على البحث النقلي وما قدّمه التحليل التفسيري على هذا الصعيد، حيث انتهى إلى أنّ القرآن الكريم يعضده الحديث الشريف، أشار إلى مراتب الكتاب المبين، ولوح المحو والاثبات، والكرسي، والعرش ونون والقلم بمعنى من المعاني، كما يمكن استشراف مراتب أخرى.

٤ ـ تناول البحث تفصيلاً مواقف المسلمين في فهم هذه المراتب مارّاً بأبرز خمس نظريات قدّمها فكر المسلمين في هذا المضمار.

٥ ـ قدّم بحثاً تطبيقياً واسعاً لمرتبتي الكتاب المبين ولوح المحو والإثبات، في ضوء القواعد المنهجية التي بلورتها النظرية الخامسة، وأجّل الكلام عن مرتبتي العرش والكرسي إلى مبحث التوحيد الأفعالي.

٦ ـ في ضوء الحديث عن لوح المحو والإثبات انفتح المجال لمعالجة موضوع البداء الذي تتعارضه أفهام متعددة، ويحوطه عدد من الالتباسات، حيث سيأتي في فصل مستقل إن شاء الله.

## الفصل الرابع:

# البداء في القرآن والسنّة

يُعَدّ البداء في طليعة النتائج المترتّبة على بحثي لوح المحو والإثبات وأمّ الكتاب، فقد بان ممّا مرّ أنّ علم الله سبحانه ذاتيّ في مقام الذات، وفعليّ ذو مراتب، والسؤال: أ في العلم الذاتي يكون البداء أم في العلم الفعلي؟ وإذا كان في الفعلي، فأين يقع؟ أ في الكتاب المبين الذي هو الكتاب المكنون واللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، أم في لوح المحو والإثبات؟

يؤلّف جواب هذه الأسئلة وغيرها من النقاط التي ترتبط ببحث البداء موضوع هذا الفصل.

## هيكل البحث

يتسلسل البحث عبر المحاور التالية:

١ ــ البداء في اللغة.

٢ ــ البداء في حديث أهل البيت عليهم السلام.

٣ ــ نظرية التفسير التي تنهض بتحليل المسألة، والسعي لاكتشاف موقع البداء من العلم الإلهي.

٤ ــ فلسفة البداء التي تتضمّن بيان أبرز المعطيات المترتبة على الإيمان بالبداء.

## ١ـ البداء في اللغة

تلتقي معاجم اللغة في القديم والحديث على معنى مشترك للبداء. فكلمة «بداء» مصدر الفعل الثلاثي «بدا» بمعنى ظهر.

قولهم: بدا الشيء يبدو بِدواً وبَدواً وبداءً: ظهر. هذا ما ذكره ابن فارس[1] والأزهري[2] والزبيدي[3] والفيومي[4] وابن منظور[5] والجوهري[6].

ومن المعاجم الحديثة، جاء في «المعجم الوسيط»: بدا بدواً وبداءً: ظهر. وبدا له في الأمر كذا: جدَّ له فيه رأي. البداء: ظهور الرأي بعد أن لم يكن، وأيضاً: استصواب شيء علم بعد أن لم يُعلم، وكذلك: بدا لي في هذا الأمر بداء: أي ظهر لي فيه رأي آخر.[7]

أمّا الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) فقد ذكر في «المفردات»: «بدا الشيء بدْواً وبداءً: ظهر ظهوراً بيّناً؛ قال الله تعالى: ﴿**وَبَدَا لَهُمْ مِنَ اللهِ مَا لَمْ**

---

(١) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، القاهرة ١٣٦٦هـ، ص٢١٢ .

(٢) تهذيب اللغة، الأزهري، القاهرة ١٩٦١، ج٤، ص٢٠٢.

(٣) تاج العروس، الزبيدي، مصر ١٣٠٦ هـ، ج١، ص ٣١.

(٤) المصباح المنير، الفيومي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٣٩، ج١، ص٥٥، نقلاً من: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، عبد الزهرة البندر، النجف الأشرف، ١٣٩٥هـ، ص٢٥.

(٥) لسان العرب، ابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١هـ)، الطبعة الأولى لدار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٦هـ، ج ، ص٣٤٧.

(٦) الصحاح، إسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٤هـ، ج٦، ص٢٢٧٨.

(٧) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الخامسة، طهران ١٤١٦، ص٤٤ ـ ٤٥.

**يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾**[١]، **﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾**[٢]، **﴿فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا﴾**[٣]. وقد ورد المعنى في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرّة موزّعاً على ستّ عشرة سورة[٤].

من الواضح أنّ اللغة تتّفق على معنىً واحد، بيدَ أنّ هناك اختلافاً في التطبيق والمصداق يأتي من ناحية اللام وربطها للظهور، فعندما يقال: «زيدٌ بدا له في الرأي» فمعناه: ظهر له ما كان مخفيّاً عنه، أمّا عندما يقال: «برز علي فبدا له من الشجاعة» فمعناه: ظهر من شجاعته ما كان مخفيّاً عن الناس.

البداء بالاستخدام الأوّل الذي يعني ظهور الأمر بعد أن لم يكن، والعلم بعد أن لم يُعلم، أي العلم الذي يسبقه جهل، هو أمر مستحيل على الله سبحانه، لا يلتزم به عاقل موحِّد مؤمن بالله، فضلاً عن عالم، فكيف بأئمّة أهل البيت عليهم السلام وهم عدل القرآن!

إذن «فالبداء المنسوب إلى الله جلّ شأنه، إنّما هو بمعنى المثال الثاني. أي ظهر لله من المشيئة ما هو مخفيّ على الناس، وعلى خلاف ما يحسبون. هذا ما يقتضيه العقل»[٥] كما يصرّح بذلك العلاّمة محمد جواد البلاغي.

---

(١) الزمر: ٤٧.

(٢) الزمر: ٤٨.

(٣) طه: ١٢١.

(٤) ينظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الإيرانية الثانية، طهران ١٩٩٥، ص١٤٧ ـ ١٤٨. كذلك: نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق، ص٢٦.

(٥) رسالتان في البداء، تأليف: الشيخ محمد جواد البلاغي (١٢٨٢ ـ ١٣٥٢هـ)، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣هـ)، إعداد السيد محمد علي الحكيم، قم ١٤١٤هـ، ص٢٠.

## ٢ـ البداء في حديث أهل البيت

تولي أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام عنايةً كبيرة بموضوع البداء من حيث الإقرار بوجوده، وأهمّية الإيمان به، بالإضافة إلى معالجة ما يطرأ على بعض الأذهان من التباسات حول المسألة.

فيما يلي من نقاط نمرّ على بعض هذه الروايات، ثم نختم بعدد من المعطيات التي نستخلصها من النصوص الروائية.

• عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله الصادق عليه السلام: «**ما عُظِّم الله بمثل البداء**»[1].

• عن مالك الجهنيّ، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «**لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه**»[2].

• عن مرازم بن حكيم، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**ما تنبّأ نبيّ قطّ حتى يقرّ لله بخمس خصال: بالبداء والمشيئة والسجود والعبودية والطاعة**»[3].

• عن الريّان بن الصلت، قال: سمعت الرضا عليه السلام، يقول: «**ما بعث الله نبيّاً قط إلاّ بتحريم الخمر، وأن يقرّ لله بالبداء**»[4].

بشأن معالجة الالتباس الذي يقع به بعض من نسب الجهل إلى الله سبحانه وعدم العلم نتيجة الإيمان بالبداء، تظافرت الروايات عن أهل البيت عليهم السلام في درء هذه الشبهة ومعالجتها، ببيان واضح، منها:

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، ص١٤٦، الحديث ١.
(٢) المصدر السابق، ج١، ص١٤٨، الحديث ١٢.
(٣) المصدر السابق، ص١٤٨، الحديث ١٣.
(٤) المصدر السابق، ص١٤٨، الحديث ١٥.

• عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «**إن الله لم يبدُ له من جهل**»[١].

• عن أبي بصير وسماعة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**من زعم أنّ الله عزّ وجلّ يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فابرؤوا منه**»[٢].

• عن منصور ابن حازم، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: **لا، مَن قال هذا فأخزاه الله**. قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله؟ قال:«**بلى، قبل أن يخلق الخلق**»[٣].

• عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**إنّ الله يقدّم ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء وعنده أمّ الكتاب**» وقال: «**فكلّ أمر يريده الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدو له إلاّ وقد كان في علمه، إنّ الله لا يبدو له من جهل**»[٤].

في ضوء هذه الإضمامة من النصوص الكريمة، يمكن تسجيل ما يلي:

**أوّلاً:** ليست روايات البداء خبراً واحداً، بل هي: «متكاثرة مستفيضة، فلا يُعبأ بما نُقل عن بعضهم أنّه خبر واحد»[٥].

بإزاء ذلك ليس المقصود منه المعنى الباطل الذي ينسب الجهل إلى الله

---

(١) الأصول من الكافي، ج١، ص١٤٨، الحديث ١٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص١١١، الحديث ٣٠.

(٣) الأصول من الكافي، ج١، ص١٤٨، الحديث ١١.

(٤) بحار الأنوار، ج٤، ص١٢١، الحديث ٦٣. لملاحظة أحاديث البداء بشكل عام يمكن النظر إلى: البحار، ج٤، باب البداء والنسخ، ص٩٢ ـ ١٢٢، حيث استقصى المجلسي سبعين خبراً من مصادر متعدّدة. كذلك: الأصول من الكافي، ج١، باب البداء، ص١٤٦ ـ ١٤٩ حيث أورد خمسة عشر حديثاً.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٨١.

سبحانه، لأنّ هذا ممّا يجزم العقل والنقل ببطلانه، بل له في القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام معنىً آخر سيأتي.

**ثانياً:** تُفيد النصوص الحديثية بدلالة واضحة لا تخطئها العين أنّ البداء عنصر مشترك في الإيمان الديني رافق نبوات السماء جميعاً، لم تشذّ عنه نبوّة قط ممّن بعث الله منذ آدم عليه السلام إلى خاتم النبيين محمّد صلى الله عليه وآله (١).

**ثالثاً:** تكشف النصوص بلغة صريحة لا يشوبها التباس عن حذر أئمّة أهل البيت عليهم السلام ممّا ستلوكه ألسنة البعض في مخالفة البداء، فسعوا إلى توضيح الالتباس، ودرء الشبهة، واستئصال سوء الفهم من الجذور، هذا لو قدِّر أن مناوءة البداء ترجع إلى سوء فهم والتباس في التلقي فعلاً، وليس إلى غرض مبيّت وموقف مبنيّ على أساس اللجاجة والعناد!

## ٣ـ نظرية التفسير

في محاولة لصياغة إشكالية الموضوع حتى يتسنّى حلّها بنظرية للتفسير تنهض بتعليل البداء، نعيد التذكير بما ظهر في البحوث السابقة من التقاء الدليل العقلي والنقلي على أنّ الله سبحانه يعلم الأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً قبل أن يوجدها، حيث تظافرت النصوص ـ في مجال النقل، قرآناً وسنّة ـ على أنّ الله تعالى يعلم الأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، وهذا هو العلم التفصيلي بالأشياء في مقام الذات.

كما اتّضح أنّه لا يشذّ عن علمه شيء في مقام العلم الفعلي، ولا تعزب عنه غائبة، بل كلّ شيء عنده في الكتاب المبين الذي هو الكتاب المكنون واللوح المحفوظ وأمّ الكتاب، إذ ما من شيء لا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين،

---

(١) ينتهي البحث التحليلي في تاريخ الأديان قبل الإسلام إلى تأكيد هذه الحقيقة. ينظر: نظرية البداء، مصدر سابق، الفصل الثاني، ص٦٧ ـ ٨٧.

ولا أصغر من ذلك ولا أكبر.

بإزاء ما أكّده الأئمّة عليهم السلام من أنّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد في مقام الذات، ومع الإيجاد في الكتاب المبين، كيف نوفّق بين هذه الحقيقة والبداء، بالأخصّ حين تؤخذ بنظر الاعتبار الأحاديث المستفيضة عنهم صلوات الله عليهم ليس في إثبات البداء وحسب، بل في أنّه من أفضل ما عُبد الله به.

ربما ازدادت الإشكالية شقة وبُعداً بإدخال ما أشير إليه آنفاً من أنّ القول بالبداء لا يعني نسبة الجهل إلى الله سبحانه كما نصّت على ذلك الروايات، لأنّ من المستحيل أن تتناسب هذه النسبة مع البحوث المكثّفة التي أثبتت علمه الذاتي وعدم إمكان تغيّره، وبالتالي عدم إمكان البداء فيه، كما أنّها لا تتّسق مع شمول علمه الفعلي سبحانه، ومن ثمّ تأبى نسبة الجهل إليه.

في ضوء هذه الإشكالية يكون البحث بحاجة ماسّة إلى معنىً واضح ومحدّد للبداء الذي يؤمن به شيعة أهل البيت يتسق وثوابت العلم الإلهي ذاتاً وفعلاً، وإلى نظرية تفسّر هذا الاستخدام وتسوّغه بما لا يشذّ عن تلك الثوابت.

من أجل أن تكتسب نظرية التفسير تسلسلاً واضحاً يعينُ على فهمها، نعرض لها من خلال النقاط التالية:

## أ: القضاء المحتوم

ينقسم القضاء الإلهي إلى محتوم وغير محتوم. وفي المحتوم يكون التقدير الإلهي مبرماً، وقضاؤه سبحانه قضاءً قطعياً لا يُردّ ولا يبدّل ولا يتغيّر، وهو الذي يعبّر عنه القرآن الكريم بالسنّة ﴿**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾[1].

---

(١) فاطر: ٤٣.

بديهيّ أنّ ثبات هذا الضرب من القضاء وعدم تغيّره لا يعني أنّ الله سبحانه عاجز على أن يبدّله، كلاّ إنّما اقتضت حكمته الأزلية أن تكون هذه سنّته وهذا قضاؤه. الأمثلة على ذلك كثيرة منها أنّ الله قضى أن يخلق الخلق، وأن يكون الإنسان مختاراً في فعله **﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾**(١)، وأن يدخل الجنة من آمن وعمل صالحاً ويدخل النار من كفر واجترح السيّئات، وأنّ الإنسان ينتقل من هذه النشأة إلى نشأة أخرى **﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ المَوْتِ﴾**(٢)، وأنّ من دخل الجنة فإنّه لا يخرج منها، ومن القضاء الإلهي المحتوم أنّ الله كتب على نفسه الرحمة، وكتب على نفسه أن يكون عادلاً **﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ﴾**(٣).

هذه الأقضية وأقضية كثيرة أخرى، تحكي تقديراً إلهياً محتوماً لا يُردّ ولا يتبدّل، ولا يطاله التغيّر بالصدقة والدعاء والاستغفار، وهو ما يعبِّر عنه القرآن بالسنن الإلهية **﴿وَلا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلاً﴾**(٤).

### ب: القضاء غير المحتوم

في مقابل القضاء الأوّل هناك قضاء ثان وتقدير إلهيّ آخر علّقه على شيء. على سبيل المثال قضى الله سبحانه بحقّ إنسان معيّن أن يموت في سنّ الثلاثين، بيدَ أنّه علّق موته على عدم دفع الصدقة، وعدم صلة الرحم، وعلى عدم دعاء والديه له أو دعاء الناس له لو قضى حاجاتهم. هذا هو القضاء الإلهي المعلّق على شرط، فإن تحقّق الشرط، لا يموت الإنسان في ذلك العمر.

---

(١) الكهف: ٢٩.

(٢) العنكبوت: ٥٧.

(٣) فصلت: ٤٦.

(٤) الإسراء: ٧٧.

مثال آخر يمكن استمداده من المرض، بأن قضى الله سبحانه على إنسان أن يموت إذا مرض بمرض معيّن في إطار النظام الوجودي، لكن إذا عولج الإنسان، فإنّ هذا العلاج يكون رافعاً للمرض، كما أنّ الدعاء والصدقة ونحوهما مؤثّرة على تغيير هذا القضاء.

في ضوء ما مرّ يتّضح الفارق بين القضاءَين، فالأوّل حتميّ لا يتطرق إليه البداء أبداً، وهو مقام أمّ الكتاب، لا يتأثّر بالدعاء والصدقة ولا شيء من صالح الأعمال وطالحها، لأنّه تعبير عن سنّة ثابتة. أمّا الثاني فيتغيّر بالصدقة والدعاء وضروب البرّ، ويكون فيه تأثير لعمل الإنسان على المصير المعلّق. فالعمل السيّئ والعمل الصالح كلاهما مؤثّران في مثل هذا التقدير الإلهي المعلّق على الشرائط والموانع[1]. وهذه العملية تجري برمّتها على نطاق لوح المحو والإثبات. وهذه هي منطقة البداء.

لغة الحديث الشريف توضح حقيقة هذين القضاءَين والفارق بينهما بوضوح. عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**من الأمور أمور محتومة جائية لا محالة، ومن الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويمحو منها ما يشاء ويثبت منها ما يشاء، لم يطلع على ذلك أحداً** ـ يعني الموقوفة ـ »[2].

كذلك ما جاء في حديث آخر أنّ الإمام الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزيّ: «**يا سليمان إنّ من الأمور أموراً موقوفة عند الله تبارك وتعالى يقدِّم منها ما يشاء ويؤخِّر ما يشاء**»[3].

بين أيدينا حديث نبويّ يوضّح بمثال عمليّ ولغة تطبيقية تأثير بعض الأعمال الصالحة، التي يأتي بها كمصداق، على القضاء المعلّق. عن الحسين بن

---

(١) ينظر: الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج١، ص٥٨٤ فما بعد.

(٢) بحار الأنوار، ج٤، ص١١٩، الحديث ٥٨.

(٣) بحار الأنوار، ج٤، ص٩٦، الحديث ٢.

زيد بن عليّ عن جعفر بن محمّد عن أبيه، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **إنّ المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره إلاّ ثلاث سنين فيمدّها الله إلى ثلاث وثلاثين سنة، وإنّ المرء ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة فيقصرها الله إلى ثلاث سنين أو أدنى**. قال الحسين: وكان جعفر يتلو هذه الآية: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[1].

بيدَ أنّ للعمل صالحاً أم طالحاً حدوده في التأثير ومنطقته التي لا يتعدّاها، فتأثيره يبقى في نطاق لوح المحو والإثبات، حتى إذا صار إلى أمّ الكتاب فلا أثر. عن عمّار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام: سُئل عن قول الله ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾ فقال: «**إنّ ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت، فمن ذلك الذي يردّ الدعاء القضاء، وذلك الدعاء مكتوب عليه: الذي يردّ به القضاء، حتى إذا صار إلى أمّ الكتاب لم يغنِ الدعاء فيه شيئاً**»[2].

## ج: موقف القرآن من القضاءَين

لقد أشار القرآن الكريم بوضوح إلى وجود نوعين من التقدير الإلهي أو إلى قضاءَين وأجلين؛ وفاقاً لما مرّ آنفاً، من ذلك قوله سبحانه: ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ**﴾[3]. تحدّثت الآية بصراحة عن أجلين، هما: قضى أجلاً، وأجل مسمّىً عنده.

وبتقييد الأجل المسمّى بقوله «عنده» يتّضح أنّ هذا هو الأجل الذي لا يقع فيه تغيير؛ لقوله سبحانه: ﴿**وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾[4] وهو الأجل المحتوم

---

(١) بحار الأنوار، ج٤، ص١٢١، الحديث ٦٦. الآية ٣٩ من سورة الرعد.

(٢) بحار الأنوار، ج٤، ص١٢١، الحديث ٦٥.

(٣) الأنعام: ٢.

(٤) النحل: ٩٦.

الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل ﴿**إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[١]. ومن ثمّ فإنّ هذا الأجل هو الموجود في أمّ الكتاب، ولا بداء فيه، لأنّ أمّ الكتاب يتطابق مع الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب العامّة التي لا تتخلّف عن تأثيرها.

أمّا الثاني فهو الذي أطلقت عليه الآية ﴿**ثُمَّ قَضَى أَجَلاً**﴾ حيث جاء مبهماً، وهو الأجل المعلّق غير المحتوم، وفيه يقع البداء، لأنّه قابل للتغيّر حيث يتوقّف تحققه على تحقّق شرطه، وهو الموجود في لوح المحو والإثبات القابل للانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة.

بتعبير آخر يفيد قوله ﴿**وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَه**﴾ وجود نحو من الأجل والتقدير الإلهي لا يتبدّل ولا يتغيّر ولا يزول، بل هو باق لقوله ﴿**وَمَا عِنْدَ الله بَاقٍ**﴾. وبقرينة المقابلة نتبيّن أن قوله ﴿**قَضَى أَجَلاً**﴾ يفيد أن هذا قابل للزوال والتبدّل والتغيّر، وإلاّ لو كان ﴿**قَضَى أَجَلاً**﴾ ثابتاً أيضاً وباقياً لا يزول ولا يتبدّل، لم يكن ثمَّ معنى لقوله ﴿**قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَه**﴾.

بالإضافة إلى دلالة الآية على الأجلين يُلحظ أنّ البحث التفسيري يثبّت هو الآخر اتفاق تفاسير من المدرستين على الدلالة نفسها بصرف الأجل المطلق في قوله ﴿**قَضَى أَجَلاً**﴾ إلى لوح المحو والإثبات، بالنحو الذي يكون فيه هذا الأجل قابلاً للتبدّل والتغيّر، على حين حُمل ﴿**وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَه**﴾ على أمّ الكتاب ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[٢] الذي هو الكتاب المبين واللوح المحفوظ والكتاب المكنون ونحو ذلك.

في هذا الضوء انتهى هؤلاء إلى أنّ الأجل أجلان: محتوم، وآخر معلّق أو موقوف، كما سنعرض لأمثلة له من خلال ما يلي:

---

(١) يونس: ٤٩.

(٢) الرعد: ٣٩.

١ ـ يقول الفخر الرازي (٥٤٤ ـ ٦٠٦هـ) في «التفسير الكبير» ما نصّه: «وأمّا قوله تعالى ﴿**وَأَجَلٌ مُسَمّىً عِنْدَه**﴾ فاعلم أنّ صريح هذه الآية يدلّ على حصول أجلين لكلّ إنسان. واختلف المفسِّرون في تفسيرهما على وجوه». ثمّ يبدأ بعدّ الوجوه واستعراضها إلى أن يصل إلى السادس، فيقول: «والسادس: وهو قول حكماء الإسلام أنّ لكلّ إنسان أجلين، أحدهما الآجال الطبيعية. والثاني الآجال الاخترامية. أمّا الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي ذلك المزاج مصوناً من العوارض الخارجية لانتهت مدّة بقائه إلى الوقت الفلاني، وأمّا الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب من الأسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة. وقوله ﴿**مُسَمّىً عِنْدَه**﴾ أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللوح المحفوظ»[1].

طبيعي أنّ الآجال بضربيها لا تختصّ بالإنسان وحده، وإن كانت الآية مورد البحث تتحدّث عن الأجل الإنساني، بل لكلّ شيء في الوجود أجل.

٢ ـ يقول الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ): «وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغيّر الحال فيه؛ قال الله تعالى ﴿**ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ**﴾[2]، فتبيّن أن الآجال على ضربين، ضرب منها مشترط يصحّ فيه الزيادة والنقصان، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿**وَمَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلاَّ فِي كِتَابٍ**﴾[3] وقوله تعالى: ﴿**وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ**﴾[4] فبيّن أنّ آجالهم كانت

---

(١) التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، الطبعة الثانية، طهران، ج١٢، ص١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) الأنعام: ٢.

(٣) فاطر: ١١.

(٤) الأعراف: ٩٦.

مشترطة في الامتداد بالبرّ، والانقطاع بالفسوق. وقال تعالى فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه لقومه: ﴿**اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً**﴾ إلى آخر الآيات[١]. فاشترط لهم في مدّ الأجل وسبوغ النعم الاستغفار، فلمّا لم يفعلوه قطع آجالهم، وبتر أعمارهم، واستأصلهم بالعذاب.

فالبداء من الله تعالى يختصّ ما كان مشترطاً في التقدير، وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة، ولا من تعقّب الرأي، تعالى الله عمّا يقول المبطلون علوّاً كبيراً»[٢].

٣ ـ يقول السيد الطباطبائي في ظلال الآية: «فتبيّن بذلك أنّ الأجل أجلان: الأجل على إبهامه، والأجل المسمّى عند الله. وهذا هو الذي لا يقع فيه تغيّر؛ لمكان تقييده بقوله ﴿**عِنْدَه**﴾ وقد قال تعالى: ﴿**وَمَا عِنْدَ اللهِ بَاقٍ**﴾[٣] وهو الأجل المحتوم الذي لا يتغيّر ولا يتبدّل؛ قال تعالى: ﴿**إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ**﴾[٤].

فنسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى نسبة المطلق المنجز إلى المشروط المعلّق، فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق؛ لعدم تحقّق شرطه الذي علّق عليه، بخلاف المطلق المنجز فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّة.

---

(١) نوح: ١٠ ـ ١١.

(٢) شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد، الشيخ المفيد محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد أيضاً، طبعة قم (دون تاريخ)، ص٢٠٠.

(٣) النحل: ٩٦.

(٤) يونس: ٤٩.

والتدبّر في الآيات السابقة منضمّة إلى قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[(١)] يفيد أن الأجل المسمّى هو الذي وضع في أمّ الكتاب، وغير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسميه بلوح المحو والإثبات»[(٢)].

## د: الموقف الروائي

ما يعضد التحليل الذي تبنّاه البحث الكلامي والتفسيري هو ما جاءت به نصوص روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام، بالأخصّ مع ما تنطوي عليه من تحديد ووضوح. من ذلك:

- عن حمران، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿ثُمَّ قَضَى أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾ (الأنعام: ٢)، قال: «**هما أجلان: أجل محتوم، وأجل موقوف**»[(٣)].
- عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يُطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم علّمه ملائكته ورسله. فما علّمه ملائكته ورسله فإنّه سيكون، لا يكذّب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدّم منه ما يشاء ويؤخّر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء**»[(٤)].
- عن فضيل، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «**من الأمور أمور موقوفة عند الله يقدّم منها ما يشاء ويؤخّر منها ما يشاء**»[(٥)].

---

(١) الرعد: ٣٨ ـ ٣٩.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص٩.

(٣) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٤٧، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق، ج١، ص١٤٧، الحديث ٦.

(٥) المصدر السابق، الحديث ٧.

• عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «**إنّ لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلاّ هو؛ من ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبياءه، فنحن نعلمه**»[١].

• سُئل الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام عن ليلة القدر، فقال: «**تنزل فيها الملائكة والكتبة إلى سماء الدنيا، فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة وما يصيب العباد فيها.** قال: **وأمر موقوف لله تعالى فيه المشيئة يقدّم منه ما يشاء ويؤخِّر ما يشاء، وهو قوله تعالى ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾**»[٢].

## هـ: موقع البداء من العلم الإلهي

في ضوء التسلسل المذكور، أصبح من السهل تبيّن المنطقة التي يحصل بها البداء. فمن العلم الإلهي ما هو علم ذاتيّ بالأشياء قبل الإيجاد، والبداء لا يقع في هذا الضرب من العلم الذي هو عين الذات، ومن ثمَّ لا مجال للتغيير فيه. كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب ومظاهر عدّة، الأولى منها يطلق عليها مرتبة الكتاب المبين واللوح المحفوظ (وغير ذلك) وهذه المرتبة لا يقع فيها بداء، وهي لا تحتمل التغيّر والزيادة والنقصان، وهي أمّ الكتاب.

لكن هناك مرتبة أخرى من العلم الفعلي أطلق عليها القرآن الكريم لوح المحو والإثبات هي التي يقع فيها البداء، وهو يتمّ أيضاً في إطار ما هو موجود في أمّ الكتاب وبما لا يشذّ عن نطاق السنن المكنونة التي لا تحتمل التحويل والتبديل، وبذلك لا يستدعي البداء ولا يلازم التغير في العلم، وإنّما التغيير في مظاهر علمه الفعلي التي تنعكس فيها تقاديره[٣].

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٤٧، الحديث ٨.

(٢) بحار الأنوار، ج٤، ص١٠٢، الحديث ١٤.

(٣) ينظر: الإلهيات على هُدى الكتاب والسنّة والعقل، مصدر سابق، ج١، ص٥٨٣.

## و: التحليل الفلسفي

يقدّم البحث الفلسفي تعليلاً للظاهرة ينطلق من تفسير نسبة الأشياء إلى علّتها، لينتهي إلى محصّلة تفيد أنَّ البداء نسبة حاصلة للشيء إلى علله الناقصة، والقضاء نسبة إلى علّته التامّة.

توضيح ذلك: «أنّ وجود كلّ موجود من الموجودات الخارجية له نسبة إلى مجموع علّته التامّة التي يستحيل معها عدم الشيء، وعند ذلك يجب وجوده بالضرورة. وله نسبة إلى مقتضيه الذي يحتاج الشيء في صدوره منه إلى شرط وعدم مانع، فإذا وُجدت الشرائط وعُدمت الموانع تمّت العلّة التامّة ووجب وجود الشيء. وإذا لم يوجد الشرط أو وُجد مانع لم يؤثّر المقتضى أثره وكان التأثير للمانع، وحينئذ يصدق البداء.

فإنّ هذا الحادث إذا نُسب وجوده إلى مقتضيه الذي كان يظهر بوجوده خلاف هذا الحادث، كان موجوداً ظهر من علّته خلاف ما كان يظهر منها، ومن المعلوم أنّ علمه تعالى بالموجودات والحوادث مطابق لما في نفس الأمر من وجودها، فله تعالى علم بالأشياء من جهة عللها التامّة، وهو العلم الذي لا بداء فيه أصلاً، وله علم بالأشياء من جهة مقتضياتها التي تكون موقوفة التأثير على وجود الشرائط وفقد الموانع، وهذا العلم يمكن أن يظهر خلاف ما كان ظاهراً منه بفقد شرط أو وجود مانع، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾»[1].

---

(١) ينظر: الأصول من الكافي، ج١، هامش ص١٤٦، باب البداء، تعليقة للسيّد الطباطبائي. كذلك: بحار الأنوار، ج٤، هامش ص١٢٩، تعليقة للسيّد الطباطبائي.
ولمزيد من التفاصيل، ينظر: نهاية الحكمة، ص٢٩٢، فصل في العناية والقضاء والقدر. أيضاً: الميزان، ج٧، ص٩ ـ ١٠.

لتوضيح نسبة الشيء إلى العلّة التامّة والناقصة يُضرب مثال بإضاءة الشمس. فنحن نعلم أن هذه الليلة ستنقضي بعد ساعات وتطلع علينا الشمس فتضيء وجه الأرض، لكن إذا تقارن ذلك بوجود سحاب في السماء أو أي مانع آخر فسيمنع الشمس من الإضاءة، أمّا إذا كانت الشمس فوق الأفق ولم يقع أيّ مانع مفترض بينها وبين الأرض فإنّها تضيء وجه الأرض لا محالة.

فطلوع الشمس وحده، بالنسبة إلى الإضاءة، بمنزلة العلّة الناقصة. وطلوعها مع حلول وقته، وعدم وجود أيّ حائل بينها وبين الأرض بالنسبة إلى الإضاءة، بمنزلة علّة تامّة[1].

## هل يختصّ البداء بالشيعة؟

البداء بالمعنى المذكور الذي لا يعني تغييراً في العلم والإرادة الإلهيين، لا يختصّ بالشيعة وحدهم. فأحاديث الفريق الآخر مشحونة بروايات نبويّة تشير إلى الآجال المعلّقة وتأثير العمل في تغيير المصير؛ منها:

• عن السيوطي في «الدر المنثور» في ظلال قوله سبحانه: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾[2]: «عن عليّ رضي الله عنه أنّه سأل رسول الله صلّى الله عليه [وآله] وسلّم عن هذه الآية فقال له: **لأقرّن عينيك بتفسيرها، ولأقرنّ عين أمّتي بعدي بتفسيرها: الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء**»[3].

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص٩ ـ ١٠.

(٢) الرعد: ٣٩.

(٣) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مصدر سابق، ج٤، ص٦٦١.

• وعنه أيضاً، عن ابن عبّاس، قال: «**لا ينفع الحذر من القدر، ولكنّ الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر**»[١].

• عن ثوبان، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «**لا يردّ القدر إلاّالدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ، وإنّ الرجل ليُحرم الرزق بالذنب يصيبه**»[٢].

• روى سليمان عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال: «**لا يردّ القضاء إلاّالدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ**»[٣].

• عن ابن عمر، عن النبيّ صلى الله عليه وآله، قال: «**الدعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء**»[٤].

• بل ورد لفظ البداء نفسه في كتبهم، حيث أطلق النبيّ صلى الله عليه وآله اللفظ في حديث الأقرع والأبرص والأعمى، فيما رووه عنه: «**بدا لله عزّ وجلّ أن يبتليهم**»[٥].

في ضوء هذا الاشتراك المعنوي ـ بل حتى اللفظيّ كما في حديث الأقرع والأبرص والأعمى ـ تتبيّن دقّة الملاحظة التي أبداها علماء الشيعة وباحثوهم منذ القدم من أنّ النزاع حول البداء لفظيّ، وإلاّ فالنصوص الروائية من

---

(١) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مصدر سابق، ص٦٦١.

(٢) رواه ابن ماجه في سننه: ج١، ص٣٥، الحديث ٩٠؛ ج٢، ص١٣٣٤، الحديث ٤٠٢٢؛ ج١، ص٢٤ باب في القدر. كما رواه الحاكم في المستدرك: ج١، ص٤٩٣. وأحمد في مسنده: ج٥، ص٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢.

(٣) سنن الترمذي، ج٤، ص٤٤٨، الحديث ٢١٣٩؛ ج٨، ص٣٥٠ باب: لا يرد القدر إلاّالدعاء.

(٤) المستدرك، ج١، ص٤٩٣.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، ج١، ص١٠٩، نقلاً من: الإلهيات، مصدر سابق، ج١، ص٥٨١.

الفريقين تؤكّد وجود ضربين من الأجل، كما هي مستفيضة في الكشف عن تأثير العمل في تغيير المصير. يقول الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) في «أوائل المقالات» عندما يصل إلى البداء: «وليس بيني وبين كافّة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنّما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه»[(١)].

ومن المعاصرين كرّر الملاحظة ذاتها السيد الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ) عندما كتب: «والذي أحسب أنّ النزاع في ثبوت البداء كما يظهر من أحاديث أئمّة أهل البيت عليهم السلام ونفيه كما يظهر من غيرهم، نزاع لفظيّ... ومن الدليل على كون النزاع لفظياً استدلالهم على نفي البداء عنه تعالى بأنّه يستلزم التغيّر في علمه، مع أنّه لازم البداء بالمعنى الذي يفسّر به البداء فينا، لا البداء بالمعنى الذي يفسِّره به الأخبار فيه تعالى»[(٢)].

مع ذلك كلّه لم يسلم الشيعة من الغائلة والتهم تكال لهم دون تمحيص وعلم منذ الصدر الأوّل حتّى الآن[(٣)]، من دون أن يكلّف المشنعون أنفسهم عناء الفهم والإصغاء إلى الدليل. ولا غرابة أن يقتفي الخلف آثار السلف مادام الأمر يتعلّق بالشيعة؛ ذلك أنّ «كل شيء تطوّر إلاّ الكتابة عن الشيعة،

---

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت: ٤١٣) ص٩٢ ـ ٩٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١١، ص٣٨١ ـ ٣٨٢. كما ينظر أيضاً: الإلهيات، مصدر سابق، ج١، ص٥٨١.

(٣) الذي يدرس أحاديث البداء ويطلع عليها دفعة واحدة في المجاميع الحديثية، يلمس بسهولة من ثنايا تلك الأحاديث النزعة التشكيكية التي كان يحملها بعضهم لهذا المبدأ، بل يبرز هذا المعنى واضحاً في ثاني أحاديث الباب من موسوعة بحار الأنوار، في الحوار الذي جرى بين الإمام علي بن موسى الرضا وسليمان المروزي، حيث يبادره الإمام عليه السلام بسؤاله: «ما أنكرت من البداء يا سليمان!»: بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٩٥، الحديث ٢.

ولكلّ بداية نهاية إلاّ الافتراء على الشيعة، ولكلّ حكم مصدره ودليله إلاّ الأحكام على الشيعة»[١] كما يقول ـ بحقٍّ ـ المرحوم الشيخ محمد جواد مغنية، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم.

## ٤ـ فلسفة البداء

من حقّ العقل الإنساني أن يتساءل عن الفوائد المترتّبة على الإيمان بالبداء وطبيعة الفلسفة الكائنة وراء هذا التركيز الكبير عليه في السنّة، حتى جاء في الحديث الشريف: «**ما عُبد الله عزّ وجلّ بشيء مثل البداء**»[٢] و «**ما عُظِّم الله عزّ وجلّ بمثل البداء**»[٣]، وكذلك: «**لو يعلم الناس ما في القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه**»[٤].

فيما يلي نقدِّم عدداً من النقاط التي تُساهم في الكشف عن فلسفة البداء والفوائد المترتّبة على الإيمان به:

### أ: الإنسان وحرية المصير

حظي التفكير الفلسفي بعناية كبيرة بالإنسان ومصيره، من خلال تحليل قواه وطبيعة العلاقة التي تربطه بما حوله. وفي القرون الأخيرة خرج البحث عن المصير الإنساني من نطاق الفلسفة المحضة ليستقرّ في عناوين جديدة أهمّها فلسفة التاريخ وفلسفة المجتمع، حيث عكف المفكِّرون والباحثون على تقديم

---

(١) ينظر النصّ في مقدّمة الشيخ محمد جواد مغنية لكتاب (عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى)، تأليف السيّد مرتضى العسكري، ط٦، ١٤١٣ هـ، ج١، ص١١.

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ)، طبعة دار المعرفة، ص٣٣٢، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق، ص٣٣٣، الحديث ٢.

(٤) التوحيد، مصدر سابق، ص٣٣٤، الحديث ٣٣٤.

عدد من التكييفات النظرية التي تتراوح بين الإيمان بوجود حتميات وجودية وطبيعية وتأريخية واجتماعية تتحكّم بالإنسان وتشدّه إلى مصير معيّن، وبين تكييفات تشدّد نكيرها على نظرية الحتميات حتى الوجودية والطبيعية منها لتؤمن بحرية الإنسان في تحديد المصير[١].

ولم يكن الإيمان الديني بمعزل عن هذا المعترك النظري، ولا كان المسلمون بمنأى عنه، بل شارك المسلمون في هذا المضمار، وبرزت لهم فيه آراء ومذاهب واتجاهات، ولا يزال العطاء مستدياً في هذا المجال، بخاصّة بعد أن تلامس البحث في هذا الموضوع مع واقع المسلمين وطموح النهضة، إذ راحت تطلق الأسئلة في بواعث حالة التخلّف والضعف التي تلمّ بالأمّة، وهل هي تعبير عن حتمية أو قضاء محتوم لا يمكن تخطّيه؟ أم إنّها حالة مرتبطة بالجهد الإنساني، ومن ثمّ بمقدور المسلمين النهوض مجدداً إذا عثروا على سنن التقدّم وتمسّكوا بها، واكتشفوا طبيعة العلاقة الكائنة بين الإنسان والسنن والتأريخ والمجتمع[٢].

ما دام البداء في جوهره يتحرّك في نطاق تأثير العمل الإنساني على مصير الإنسان، فإنّ في ذلك ما يشعره أنّ مصيره وطول عمره وقصره بيده، وأنّ

---

(١) تتداخل مصطلحات الحتمية واللاحتمية والمصير والحرية معانٍ وتحديدات متعدّدة فلسفية واجتماعية وسياسية، ينظر فيها كمثال: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، بيروت ١٩٨٢، ج١، ص٤٤٢ (الحتمية)، ص٤٦١ (الحرية)؛ ج٢، ص٢٦٠ (اللاحتمية) ص٣٨٥ (المصير).

(٢) ينظر في هذا المجال: تفسير التاريخ، عبد الحميد صدّيقي، ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت ١٩٨٠؛ التفسير الإسلامي للتاريخ، د. عماد الدين خليل، ١٩٧٥؛ المدرسة القرآنية، محاضرات السيد محمد باقر الصدر، بيروت ١٤٠٠هـ ؛ المجتمع والتاريخ، الشيخ مرتضى مطهّري، طهران، ١٤٠٢هـ وغيرها كثير.

انفتاح أبواب الطبيعة بالعطاء والبركات تعتمد على سلوكه ونوع علاقته مع الطبيعة. فالطبيعة يمكن أن تفيض ببركاتها على الإنسان كما يمكن أن تعيقه عن الحركة في خط التكامل، لأنّ الإنسان جزء لا ينفكّ من الوجود، يتأثّر به ويتفاعل معه، وبتعبير السيّد الطباطبائي: «إنّ لجميع أجزاء الكون ارتباطاً وتأثيراً في الوجود الإنساني»[١].

والبداء مؤشّر لبيان هذه العلاقة الجدلية بين الإنسان في عقيدته وفكره وسلوكه وبين الواقع الخارجي ونظام الوجود والتكوين. وآيات القرآن تلقي أضواءً مكثّفة على هذا التأثير والتفاعل بين الإنسان ونظام الوجود باتجاهيه السلبي والإيجابي. يقول سبحانه: ﴿**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً * يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً * وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً**﴾[٢]، ويقول: ﴿**لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ * فَأَعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ وَبَدَّلْنَاهُمْ بِجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتَيْ أُكُلٍ خَمْطٍ وَأَثْلٍ وَشَيْءٍ مِنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ * ذَلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الْكَفُورَ**﴾[٣]، وقوله: ﴿**فَلَوْلا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلاَّ قَوْمَ يُونُسَ لَـمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَى حِينٍ**﴾[٤]، وقوله: ﴿**وَضَرَبَ اللهُ مَثَلاً قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَداً مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللهِ فَأَذَاقَهَا اللهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٧، ص١٠.

(٢) نوح: ١٠ ـ ١٢.

(٣) سبأ: ١٥ ـ ١٧.

(٤) يونس: ٩٨.

**كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾**[١]، وقوله سبحانه الذي يأتي بمثابة القاعدة العامّة: **﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾**[٢].

هذه القاعدة القرآنية يعكس مضمونها آيات أخرى، مثل قوله سبحانه: **﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّراً نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**[٣] أو قوله: **﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾**[٤].

لقد صاغ السيد الطباطبائي انطلاقاً من هذه الآيات عدداً من القوانين التي تدخل في بناء نظرية إسلامية في نشوء العمران الإنساني وظهور الحضارات واندثارها جاءت إلى جوار نظريات إسلامية أخرى أفرزتها عقول المسلمين في قراءة تأريخ الإنسانية من حيث بزوغ الحضارات والمدنيات وسقوطها، ومن حيث إمكان استعادتها[٥]. فبعد أن يفرغ الطباطبائي من بيان عدد من القوانين الوجودية في طبيعة العلاقة المتبادلة بين الإنسان والكون،

---

(١) النحل: ١١٢.

(٢) الأعراف: ٩٦.

(٣) الأنفال: ٥٣.

(٤) الرعد: ١١.

(٥) من التفاسير الحديثة والمعاصرة التي ولجت هذا الميدان برؤية قرآنية محدّدة «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير» للشيخ ابن باديس، وتفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار للشيخ محمد عبده، وتفسير الميزان للسيد محمد حسين الطباطبائي، أخيراً المدرسة القرآنية للشهيد السيّد محمد باقر الصدر.

وكمحاولات مستقلّة تنطلق من رؤية قرآنية مباشرة، ينظر: ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنية، علي كرمي، قم ١٩٩١، بالفارسية. كذلك: رؤية القرآن التاريخية، يعقوب جعفري، طهران ١٩٨٥، بالفارسية.

ينتهي للقول: «فهذه حقيقة برهانية تقرّر أنّ الإنسان كغيره من الأنواع الكونية مرتبط الوجود بسائر أجزاء الكون المحيط به، ولأعماله في مسير حياته وسلوكه إلى منزل السعادة ارتباط بغيره، فإن صلحت للكون صلحت أجزاء الكون له وفتحت له بركات السماء، وإن فسدت أفسدت الكون وقابله الكون بالفساد فإن رجع إلى الصلاح فبها، وإلاّ جرى على فساده حتّى إذا تعرّق فيه انتهض عليه الكون وأهلكه بهدم بنيانه وإعفاء أثره، وطهَّر الأرض من رجسه»[1].

كما يمعن في نصّ آخر بإظهار تمادي الإنسان فيما يخيَّل إليه تحدِّي الطبيعة الكونية وقهرها عبر التقدّم العلمي، ليخلص إلى القول: «كيف يمكن للإنسان وأنّى يسعه أن يعارض الكون بعمله وهو أحد أجزائه التي لا تستقلّ دونه البتة؟؟»[2]. ثمّ ينتقل إلى تقرير العلاقة الجدلية بين الفعل الإنساني صالحاً أو طالحاً وبين الطبيعة من حوله، وهو يقول: «تأمّل في قوله تعالى: ﴿**ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ**﴾[3] تراه شاهداً ناطقاً بذلك، فالآية تذكر أنّ المظالم والذنوب التي تكسبها أيدي الناس توجب فساداً في البرّ والبحر، ممّا يعود إلى الإنسان كوقوع الحروب وانقطاع الطرق وارتفاع الأمن وغير ذلك، أو لا يعود إليه كاختلال الأوضاع الجوية والأرضية الذي يستضرّ به الإنسان في حياته ومعاشه»[4].

تنتهي هذه النقطة إلى حصيلة تبيّن من خلال ما أثبته القرآن من تعدّد

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص١٩٨.

(٣) الروم: ٤١.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٩٦ ـ ١٩٧.

التقدير الإلهي وما أشار إليه أئمّة أهل البيت عليهم السلام من خلال مسألة البداء، أنّ مصير الإنسان بيد الإنسان نفسه، وأنّ العلاقة مع النظام الكوني تابعة لنسق علاقة الإنسان مع ربّه، فكلّما كانت العلاقة قائمة على أساس الطاعة والانقياد فإنّ الطبيعة تنقاد إليه، وتفيض بخيراتها عليه، أمّا إذا كانت العلاقة قائمة على أساس التمرّد والعصيان، وتتحرّك في نطاق الغرور والزهو والخيلاء والمنطق الفرعوني القائل: ﴿**أَنَا رَبُّكُمُ الأَعْلَى**﴾[1] فإنّ السنن الكونية الحاكمة في نظام التكوين ستقهر الإنسان ﴿**فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَبْدِيلاً وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللهِ تَحْوِيلاً**﴾[2].

في ضَوء هذه الخلفية يمكن تفهُّم بعض أسباب تركيز أئمّة أهل البيت عليهم السلام على البداء، حتى نصّت أحاديثهم أنّه ما تنبّأ نبيّ قطّ حتّى يقرّ لله بالبداء[3]. فمصير الإنسان يرتبط بالمسألة، أي إنّ التقدير المعلّق ومصير الطبيعة والنظام الوجودي لها علاقة وثيقة بالإنسان وطبيعة ما يحمل من أفكار ومعتقدات وما ينطوي عليه من سلوك.

## ب: الأثر التربوي وشدّ الإنسان إلى الله

لو هيمن على الإنسان نمط من الاعتقاد يفيد بأنّ ما جرى به قلم التقدير أمر لا مردَّ له، وهو كائن لا محالة دون استثناء، لسقط الإنسان في هوّة اليأس وضُربت عليه حالة من الإحباط والقنوط، فعلامَ يلجأ إلى الدعاء والأمرُ قد فرغ منه؟

---

(١) النازعات: ٢٤.

(٢) فاطر: ٤٣.

(٣) في الحديث الشريف: «ما تنبّأ نبيّ قطّ حتى يقرّ لله عزّ وجلّ بخمس: بالبداء والمشيّة والسجود والعبودية والطاعة» التوحيد، الشيخ الصدوق، مصدر سابق، ص٣٣٣.

لا ريب أنّ البداء يفتح أمام الإنسان نافذة أمل بإمكان التحكّم بالمصير عبر العمل الإرادي، ويضيء أمامه مجرى الحياة بإشراقة تبعث في قلوب المؤمنين الرجاء بالله دائماً وأبداً، فيحثّه ذلك على الدعاء والصدقات وضروب البرّ وفنون الطاعات؛ ما يوثق علاقته بخالقه سبحانه، ويضع أمامه فرصاً مفتوحة على الدوام لتعديل المصير.

يقول السيّد الخوئي قدّس سرّه في رسالته عن البداء: «والقول بالبداء يوجب انقطاع العبد إلى الله، وطلبه إجابة دعائه منه وكفاية مهمّاته وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية.

فإنّ إنكار البداء والالتزام بأنّ ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة دون استثناء، يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه. فإنّ ما يطلبه العبد من ربّه إن كان قد جرى قلم التقدير بإنفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة للدعاء والتوسّل. وإن كان قد جرى بخلافه لم يقع أبداً ولم ينفعه الدعاء والتضرّع.

وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترَك التضرّع لخالقه، حيث لا فائدة في ذلك. وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين عليهم السلام أنّها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك ممّا يطلبه العبد. وهذا هو سرّ ما ورد في روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام من الاهتمام بشأن البداء»[1].

ومثله ما ذكره الشيخ جعفر سبحاني، الذي أضاف: «إن الاعتقاد بالبداء يضاهي الاعتقاد بقبول التوبة والشفاعة وتكفير الصغائر باجتناب الكبائر، فإنّ الجميع يبعث الرجاء في النفوس ويشرح قلوب الناس أجمعين، عصاة

---

(١) رسالتان في البداء، مصدر سابق، ص٤٣ ـ ٤٤.

ومطيعين حتى لا ييأسوا من روح الله»[١].

بل يمكن القول إنّ الدعاء يكتسب معقوليته بالنسبة إلى الإنسان انطلاقاً من البداء، والإقرار بتعدّد التقدير الإلهي، وبالتالي دور الفعل الإنساني في تغيير المصير. كذلك يقال بشأن الطاعات الأُخر التي ذكرت كمصاديق للتأثير على التقدير المعلق كبرّ الوالدين والصدقة وسائر أعمال البر والإحسان.

أمّا بشأن الدعاء بالذات، فالنصوص واضحة ووفيرة، من ذلك:

• عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «**ادعُ الله عزّ وجلّ ولا تقل إنّ الأمر قد فرغ منه**»[٢].

• كذلك: «**إنّ الدعاء يرد القضاء، ينقضه كما ينقض السلك وقد أبرم إبراماً**»[٣].

• عن عمر بن يزيد، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: «**إنّ الدعاء يردّ ما قد قدّر وما لم يقدّر**. قلت: وما قد قدّر عرفته فما لم يقدّر؟ قال: **حتّى لا يكون**»[٤].

• عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال لي: «**ألا أدلّك على شيء لم يستثنِ فيه رسول الله** صلى الله عليه وآله؟» قلت: بلى. قال: «**الدعاء يردّ القضاء وقد أبرم إبراماً**»، وضمَّ أصابعه[٥].

• عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام قال: «**عليكم بالدعاء، فإنّ الدعاء لله والطلب إلى الله يردّ البلاء وقد قدّر وقضي ولم يبق إلاّ إمضاؤه، فإذا دُعي الله**

---

(١) **الإلهيات**، مصدر سابق، ج١، ص٥٨٢.

(٢) **الأصول من الكافي**، مصدر سابق، ج٢، ص٤٦٧، الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق، ج٢، ص٤٦٩، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق، ص٤٦٩، الحديث ٢.

(٥) المصدر السابق، ص٤٧٠، الحديث ٦.

**عزّ وجلّ وسُئل صرف البلاء صرفة»**[١].

تكتسب هذه النصوص الكريمة الحاثّة على الدعاء دلالتها في ضوء مفهوم البداء والقضاء المعلّق، وإلاّ لو كان الأمر يأتي تبعاً لما جرى به قلم التقدير دون استثناء، لما بقي معنى لهذه النصوص، ولصار الإنسان عرضة لليأس والقنوط. وعلى هذا يتّضح: «أنّ إنكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأنّ الله غير قادر على أن يغيّر ما جرى به قلم التقدير، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فإنّ كلا القولين يؤيس العبد من إجابة دعائه، وذلك يوجب عدم توجّهه في طلباته إلى ربّه»[٢].

على أنّ المسألة لا تقتصر على التراث المرويّ عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام وحده، بل تتخطّاه إلى أحاديث الفريق الآخر التي تُسجِّل التقاءً في تأكيد المضمون ذاته. فعن ابن عبّاس، قال: «لا ينفع الحذر من القدر، ولكن الله يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»[٣]. وعن ابن عمر، عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**الدعاء ينفع ممّا نزل وممّا لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء**»[٤].

غنيّ عن القول أنّ التأثير على التقدير أو القضاء المعلّق لا يقتصر على الدعاء وحده، بل يمتدّ ليشمل ضروب البرّ وفعل الطاعات، ممّا أشارت أحاديث الفريقين إلى مصاديق له. فعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، قال: «**أفضل ما توسّل به المتوسّلون الإيمان بالله، وصدقة السرّ فإنّها تذهب الخطيئة وتطفئ غضب الربّ، وصنائع المعروف، فإنّها تدفع ميتة السوء وتقي مصارع الهوان**». وفي حديث آخر: «**صلة الرحم تزكّي الأعمال، وتنمي الأموال،**

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٧٠، الحديث ٨.

(٢) رسالتان في البداء، مصدر سابق، ص٤٥.

(٣) الدر المنثور في تفسير المأثور، مصدر سابق، ج٤، ص٦٦١.

(٤) المستدرك، ج١، ص٤٩٣.

**وتدفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسئ في الأجل**».

ومن مصادر الفريق الآخر روى سليمان عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «**لا يردّ القضاء إلاّ الدعاء، ولا يزيد في العمر إلاّ البرّ**»[1]. كذلك ما أخرجه ابن مردويه وابن عساكر عن علي عليه السلام أنّه سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن قوله سبحانه: ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ**﴾ فقال له: «**لأقرنَّ عينيك بتفسيرها، ولأقرّنّ عين أمّتي بعدي بتفسيرها، الصدقة على وجهها، وبرّ الوالدين، واصطناع المعروف، يحوّل الشقاء سعادة، ويزيد في العمر، ويقي مصارع السوء**»[2].

## ج: إثبات القدرة المطلقة ومناهضة المنحى اليهودي

ثَمَّ منحى في العقيدة والفكر يذهب إلى تضييق القدرة الإلهية المطلقة، والبداء يضرب أركان هذا الفكر من القواعد ويقوّض بنيانه. القرآن الكريم وأحاديث النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام تنسب هذا الضرب من الفكر صراحة إلى اليهود، الذين كانوا يؤمنون أن الله سبحانه عندما قدّر الأمور في علمه الذاتي منذ الأزل، فإنّ القلم قد جفَّ بما قدَّر، ولا يمكن لله نفسه أن يغيّر ما قدّر. فردّ القرآن الكريم عن هذا الادّعاء بقوله: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾[3].

ترجع الدعوى اليهودية بالتحليل إلى تقييد القدرة الإلهية وتحديدها، وهو ما يتعارض مع إطلاقها ولاتناهيها. أجل، يؤمن الإنسان الموحِّد بأن لله

---

(١) سنن الترمذي، ج٤، ص٤٤٨، الحديث ٢١٣٩.

(٢) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج٤، ص٦٦١.

(٣) المائدة: ٦٤.

سبحانه سنناً تجري في الكون، وأنّ هناك قضاءً وتقديراً قضاه الله وقدّره في هذا العالم، بيدَ أنّه يؤمن في الوقت ذاته أنّ هذا النظام كلّه واقع تحت سلطته وسلطانه المطلق، لا يخرج عن ملكه وقدرته شيء.

يشير الطباطبائي لهذا المنحى اليهودي في ظلال تفسيره للآية، بقوله: «كانت اليهود لا ترى جواز النسخ في الأحكام الدينية، ولذا كانت لا تقبل بنسخ التوراة وتعيّر المسلمين بنسخ الأحكام. وكذا كانت لا ترى جواز البداء في القضايا التكوينية». وبعد مناقشة في التفاصيل والوجوه التفسيرية للآية، ينتهي إلى القول: «وكيف كان فهذه النسبة ـ أعني نسبة غلّ اليد والمغلوبية عند بعض الحوادث ـ ممّا لا يأباه تعليمهم الديني والآراء الموجودة في التوراة. فالتوراة تجوّز أن يكون الأمور معجزاً لله سبحانه، وصادّاً مانعاً له من إنفاذ بعض ما يريده من مقاصده كالأقوياء من الإنسان، يشهد بذلك ما تقصّه من قصص الأنبياء كآدم وغيره»[1].

حملت الآية على هذا المنحى من التفكير، وقالت: ﴿**بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان**﴾ واليد في كلام العرب القوّة والقدرة. يقول الطباطبائي: «والجملة ـ أعني قوله: ﴿**يَدَاهُ مَبْسُوطَتَان**﴾ ـ كناية عن ثبوت القدرة، وهو شائع في الاستعمال». ثم يضيف في التعقيب على استخدام الآية صيغة التثنية في قوله ﴿**يَدَاهُ**﴾ مع أنّ اليهود جاءوا بها بصيغة الإفراد، في قولهم ﴿**يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾ أنّ ذلك جاء «ليدلّ على كمال القدرة»[2].

والبداء مظهر من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة، ومن يؤمن بالبداء إنّما يؤمن بالله ويدين له بهذه القدرة المطلقة. وفي هذا بعض أسباب التأكيد للبداء.

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٦، ص٣٢ ـ ٣٣.
(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج٦، ص٣٣.

يقول المرحوم الشيخ محمد جواد البلاغي في رسالته عن البداء ما نصّه: «إذن، فالفضل المذكور والأهمّية الكبرى للاعتراف بالبداء ما هو إلاّ لأنّه يرجع إلى الاعتراف بحقيقة الإلهية وأنّ الموجِد للعالم إنّما هو إله وموجِد بالإرادة والقدرة على مقتضى الحكمة، متصرّف بقدرته بما يتراءى من العلل وتعليلاتها التي هي من صنعه وإيجاده، والخاضعة لتصرّف مشيئته فيها»[١].

كما يقول السيّد الخوئي قدّس سرّه: «فالقول بالبداء هو الاعتراف الصريح بأنّ العالم تحت سلطان الله وقدرته في حدوثه وبقائه، وأنّ إرادة الله نافذة في الأشياء أزلاً وأبداً»[٢].

هذا من حيث القرآن الكريم ومعطيات التحليل التفسيري. ولو انتقلنا إلى الحديث الشريف، للمسنا التركيز نفسه على مناهضة هذا الضرب من التفكير الذي يريد أن يضيّق القدرة الإلهية، متمثّلاً في الوسط الديني باليهود كمصداق بارز.

- عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «﴿**وَقَالَتِ اليَهود يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾: **كانوا يقولون قد فرغ من الأمر**»[٣].
- عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في قول الله عزّ وجلّ ﴿**وَقَالَتِ اليَهود يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ**﴾: «لم يعنوا أنّه هكذا ولكنّهم قد قالوا قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال جلّ جلاله تكذيباً لقولهم: ﴿**غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ **أولم تسمع الله عزّ وجل يقول:** ﴿**يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ**﴾»[٤].

---

(١) رسالتان في البداء، مصدر سابق، ص٢٣ ـ ٢٤.
(٢) رسالتان في البداء، ص٤٣.
(٣) البرهان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١، ص٤٨٦.
(٤) المصدر السابق، ج١، ص٤٨٦.

• وفي تفسير القمي، عن عليّ بن إبراهيم، قال: «**قالوا قد فرغ الله من الأمر لا يحدث غير ما قد قدّره في التقدير الأوّل، فردّ الله عليهم فقال: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أي يقدِّم ويؤخِّر، ويزيد وينقص، وله البداء والمشيّة**»[1].

لذلك نهت الأحاديث عن الاستسلام إلى المنطق اليهودي هذا، كما في المرويّ عن الإمام الصادق عليه السلام حيث يقول: «**يا ميسر ادعُ ولا تقل إنّ الأمر قد فُرغ منه**»[2].

بهذا يلتقي القرآن والسنّة ـ تعضدهما ضرورة العقل ـ على أنّ إثبات البداء هو إثبات للقدرة الإلهية المطلقة **﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**[3]. فالنسخ سواء أكان تشريعياً أم تكوينياً هو إثبات للقدرة الإلهية المطلقة كما تفيد خاتمة الآية **﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾** لأنّه سبحانه هو المالك الحقيقي المطلق لكلّ شيء: **﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلا نَصِيرٍ﴾**[4]. ومن ثَمَّ فإنّ القوانين والسنن والقضاء الذي قضاه ليس حاكماً عليه سبحانه لأنّه عزّ اسمه: «ليس سبباً في عرض الأسباب، وعلّة في صفّ العلل المادّية والقوى الفعّالة في الطبيعة، بل هو الذي أحاط بكلّ شيء، وخلق كلّ سبب فساقه وقاده إلى مسبّبه، وأعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى، ولا يحيط بخلقه ومسبّبه غيرُه»[5].

---

(١) تفسير القمي، علي بن إبراهيم، مصدر سابق، ج١، ص١٧٠ ـ ١٧١.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج٢، ص٤٦٦، الحديث ٣.

(٣) البقرة: ١٠٦.

(٤) البقرة: ١٠٧.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٨، ص١٩٧ ـ ١٩٨.

## الخلاصة

١ ـ يترتّب موضوع البداء على مبحث العلم، وهو نتيجة طبيعية له.

٢ ـ ليس في المسلمين من يلتزم بالمعنى اللغوي للبداء إذا كان يعني العلم بعد الجهل، لأنّ هذا ممّا يجزم العقل والنقل ببطلانه. وفي الحديث الشريف: **«إنّ الله لم يبدُ له من جهل»**.

٣ ـ من العلم الإلهي ما هو علم ذاتيّ بالأشياء قبل الإيجاد، والبداء لا يقع في هذا الضرب الذي هو عين الذات. كما أنّ هناك العلم الفعلي الذي ينطوي على مراتب منها ما لا يحتمل التغيّر والزيادة والنقصان وهي مرتبة أمّ الكتاب، ومنها لوح المحو والإثبات، وهو المنطقة التي يقع فيها البداء، لكن أيضاً في إطار ما هو موجود في أمّ الكتاب وبما لا يشذّ عن نطاق السنن المكنونة التي لا تحتمل التحويل والتبديل.

٤ ـ تقوم نظرية التفسير على أساس وجود قضاءَين أو تقديرين؛ ثابت ومعلّق، والمعلّق هو الذي تؤثّر في تغييره الأعمال كما أشار إليه القرآن وفصّلته السنّة بأحاديث مستفيضة من الفريقين.

٥ ـ مع أنّ المشهور أنّ البداء من مختصّات الشيعة إلاّ أنّ الفريق الآخر يؤمن بمحتواه العملي، والنزاع بين الفريقين إنّما هو لفظيّ، كما نبّه إليه الشيخ المفيد وتبعه على ذلك الآخرون.

٦ ـ يقوم البداء على فلسفة ناهضة ترتبط بجوانب متعدّدة من حياة الإنسان ووجوده وعمله وعلاقته بما حوله. فما دام البداء في جوهره يتحرّك في نطاق تأثير العمل الإنساني على مصير الإنسان، فإنّ فيه ما يشعره بأنّ له تأثيراً على مصيره وطول عمره ونوع علاقته مع الطبيعة.

كما أنّ للبداء أثراً تربوياً يتمثّل في حثّ الإنسان على التوسّل والدعاء

والصدقات وضروب البرّ والطاعات، حيث يباشر ذلك كلّه بإشراقة أمل بالتغيير، بعكس ما لو جمد قلم التقدير على الأمور كما هي دون أن يطالها إمكان التغيير بالبداء.

أخيراً، ثَمّ منحىً في العقيدة والفكر يذهب إلى تضيق القدرة الإلهية المطلقة، والبداء يضرب أركان هذا الفكر ويقوّض بنيانه من القواعد. فالبداء مظهر من مظاهر القدرة الإلهية المطلقة، ومن يؤمن به إنّما يؤمن بالله ويدين له بهذه القدرة المطلقة.

# البحث الخامس

# القدرة

ليس ثَمَّ اختلاف بين صفوف الموحِّدين في أنّ القدرة من صفات الله سبحانه، إنّما تعدّدت الرؤى حول مسائل أخرى ترتبط بتعريف هذه الصفة وطبيعة نظرية التفسير التي تتراوح بين هذا الاتجاه وذاك، بالإضافة إلى أسئلة أخرى من قبيل تعريف القدرة أصفة ذات هي، أم زائدة على الذات؟ محدودة أم غير محدودة؟ تقبل التقييد والاستثناء أم لا؟

على صعيد آخر يُعدّ بحث القدرة بمنزلة المجسّ الذي يرسم الحدود الفاصلة بين عدد من المناهج أبرزها المنهجان الكلامي والفلسفي. فعلى طبيعة التموضع الذي يصار إليه في تعريفها وفهمها ونظرية التفسير التي تقدّم حولها يكتسب الباحث موقعه داخل الفلسفة أو الكلام. بهذا الاعتبار يدخل بحث القدرة في عداد البحوث التي تفصل بين الفلسفة والكلام كاتجاهين منهجيين في المعرفة التوحيدية ويُميِّز ـ تبعاً لذلك ـ هويّة الباحث وموقعه المعرفي والفكري.

## هيكل البحث

في ضوء ما مرَّ سيكتسب البحث في القدرة الهيكل التالي:

١ ـ القدرة في النصوص. تشتمل هذه النقطة على استعراض الصفة من

خلال النصوص القرآنية والحديثية.

**٢ ـ** تعريف القدرة. وتتوفّر على ذكر تعريفين أساسيين كلاميّ وفلسفيّ.

**٣ ـ** تحرير محلّ النزاع. هذه النقطة تتناول بيان موطن الاختلاف في فهم المسألة وتعريفها.

**٤ ـ** ثلاث قراءات. تغطّي هذه الفقرة أبرز قراءات ثلاث للفعل الإلهي عند المسلمين، وذلك من زاوية ارتباط الفعل بالقدرة.

**٥ ـ** نظرية التفسير. تسعى لتقديم تعليل للقدرة تلتقي فيه بعض عناصر الكلام والفلسفة، مع بيان النتيجة أو النتائج المترتّبة على هذا الفهم.

**٦ ـ** دلائل القدرة. وتتضمّن استعراض بعض الأدلّة النقلية والعقلية على هذه الصفة.

**٧ ـ** أسئلة حول القدرة. تتكفّل هذه الفقرة معالجة عدد من الأسئلة والإشكاليات التي تثار من حول المسألة.

**٨ ـ** ثمّ نختم بنقاط مكثّفة تلخّص موضوع البحث.

## ١ـ القدرة في النصوص

وفرة من الآيات القرآنية تتحدّث عن قدرة الله مباشرة، منها:

• قوله سبحانه: ﴿**قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[1].

• قوله سبحانه: ﴿**إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ وَيَأْتِ بِآخَرِينَ وَكَانَ اللهُ عَلَى ذَلِكَ قَدِيراً**﴾[2].

• قوله سبحانه: ﴿**أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالحَقِّ إِنْ يَشَأْ**

---

(١) البقرة: ٢٥٩.

(٢) النساء: ١٣٣.

**يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ * وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللهِ بِعَزِيزٍ﴾**[(١)].

• قوله سبحانه: **﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾**[(٢)].

• قوله سبحانه: **﴿وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقْتَدِراً﴾**[(٣)].

• قوله سبحانه: **﴿قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكُمْ مِنَ اللهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءاً أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً وَلا يَجِدُونَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللهِ وَلِيًّا وَلا نَصِيراً﴾**[(٤)].

• قوله سبحانه: **﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلا فِي الأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيماً قَدِيراً﴾**[(٥)].

• قوله سبحانه: **﴿فَلا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ﴾**[(٦)].

إلى جوار عشرات الآيات القرآنية، هناك عدد كبير من الروايات تذكر صفة القدرة، منها:

• عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: «جاء قوم من وراء النهر إلى أبي الحسن عليه السلام فقالوا له: جئناك نسألك عن ثلاث مسائل، فإن أجبتنا فيها علمنا أنّك عالم. فقال: سلوا. فقالوا: أخبرنا عن الله أين كان، وكيف كان؟ وعلى أيّ شيء كان اعتماده؟ فقال: **إنّ الله عزّ وجلّ كيّف الكيف فهو بلا كيف، وأيّن الأين فهو بلا أين، وكان اعتماده على قدرته**. فقالوا: نشهد أنّك عالم»[(٧)].

يعقّب الشيخ الصدوق على هذه الرواية بقوله: «يعني بقوله: (وكان

---

(١) إبراهيم: ١٩ ـ ٢٠.

(٢) النحل: ٤٠.

(٣) الكهف: ٤٥.

(٤) الأحزاب: ١٧.

(٥) فاطر: ٤٤.

(٦) المعارج: ٤٠.

(٧) التوحيد، الصدوق ، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٣، ص١٢٥.

اعتماده على قدرته) أي على ذاته؛ لأنّ القدرة من صفات ذات الله عزّ وجلّ»[١].

لكن لو كان هذا المعنى هو المراد من النصّ لصحَّ أن يقال إنّ اعتماده عزّ وجلّ على علمه وحياته أيضاً لأنّهما يشتركان والقدرة في أنّها جميعاً صفات ذات. والحقيقة أنّ التأمّل في النصّ يفضي إلى أنّ السائل إنما سأل عن أيّ شيء كان اعتماده في إيجاد الفعل، لا ما هو اعتماده في ذاته، كما فهم الشيخ الصدوق، عند ذلك قال الإمام عليه السلام: إنّه كان اعتماده على القدرة لأنّها هي مبدأ الافعال لا على العلم أو الحياة أو أيّة صفة أخرى، والقرينة على ذلك هي كلمة القدرة نفسها بما أنّها مبدأ للفعل.

هذا المعنى الذي يختلف في استظهار دلالة النصّ مع ما ذكره الصدوق أُشير إليه في هامش الصفحة ذاتها من دون أن نعرف صاحب الهامش[٢].

• عن الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «**إنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف**»، قال: وقال زرارة: قال أبو جعفر عليه السلام: «**إنّ الله عزّ وجلّ لا يوصف، وكيف يوصف وقد قال في كتابه ﴿وَمَا قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾[٣] فلا يوصف بقدرة إلاّ كان أعظم من ذلك**»[٤].

• عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: «**من شبّه الله بخلقه فهو مشرك، ومن أنكر قدرته فهو كافر**»[٥].

---

(١) التوحيد، الصدوق ، مصدر سابق، ص١٢٥.

(٢) المصدر السابق، الهامش الثالث، ص١٢٥، قول المهمّش دون أن يُرمز إليه بما يدلّ عليه: «وظاهر الكلام اعتماده على فعله».

(٣) الأنعام: ٩١؛ الحجّ: ٧٤؛ الزمر: ٦٧.

(٤) التوحيد، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٦، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

(٥) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٣، ص٢٩٩، الحديث ٢٩.

هذه إضمامة قليلة من الآيات والروايات كافية لإثبات أصل الصفة ووجودها، تمهِّد السبيل للانتقال إلى الخطوة التالية المتمثِّلة بالتعريف.

## ٢ـ تعريف القدرة

قبل أن ينتقل البحث إلى استشراف آراء المتكلّمين والفلاسفة في تعريف القدرة يتناول في البدء معناها اللغوي كما جاء في كتاب «المفردات».

ذكر الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢هـ) ما نصّه: «القدرةُ إذا وُصِفَ بها الإنسان فاسم لهيئة له، بها يتمكّن من فعل شيء ما، وإذا وُصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه، ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىً وإن أُطلق عليه لفظاً، بل حقّه أن يقال قادرٌ على كذا، ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل معنى التقييد. ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجه إلاّ ويصحّ أن يوصف بالعجز من وجه، والله تعالى هو الذي ينتفي عنه العجز من كلّ وجه»[1].

لا ريب أنّ التعبير ينطوي على دقّة واضحة في الحديث عن نسبة القدرة إلى الإنسان، فهو لم يذكر بأنّ القدرة في الإنسان تمكِّنه من فعل كلّ شيء، بل قيّده بقوله: «من فعل شيء ما» على اعتبار أنّه قادر على فعل شيء وعاجز عن فعل شيء آخر. أمّا بشأن نسبة القدرة إلى الله بتوجيه المعنى على أساس نفي الضدّ متمثِّلاً بالعجز وتعريف القدرة في هذا الضوء، فسيتّضح ما فيه من خلال استعراض التعريفين الكلامي والفلسفي وما يتخلّل ذلك من نقاط.

تعدّ القدرة ـ كما سلفت الإشارة ـ واحدة من المسائل التي تفصل بين الاتجاه الفلسفي والكلامي. وهي من هذه الزاوية تشبه عدداً آخر من المسائل المفصلية التي تؤطّر الباحث فيها داخل الفلسفة أو الكلام، ثم تمنحه هويّته

---

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني (ت: ٥٠٢ هـ)، ص٣٩٤.

المعرفية كفيلسوف أو متكلِّم، كمسألة حدوث العالم، أو مسألة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

أمّا الداعي الكائن وراء هذا الموقع الذي تحتلّه القدرة في المعرفة التوحيدية فيعود إلى طبيعة النتائج المترتّبة عليها في هرم هذه المعرفة، منظوراً إليها من خلال مسائل ثلاث، هي:

**الأولى:** توفّر البحث الفلسفي على ذكر أقسام للفاعل منها أن يكون فاعلاً بالقصد، وقد يكون فاعلاً بالرضا، أو فاعلاً بالتجلّي وهكذا. وطبيعة التعريف المُنتخَب للقدرة له دخل مباشر في تحديد نحو الفاعلية الإلهية.

**الثانية:** يتوقّف على طبيعة تعريف القدرة وفهمها تحديد معنى الاختيار الإلهي. فالاختيار عند الإنسان له معنىً واضح، فهو يستطيع أن يفعل وأن يترك بإزاء الفعل الواحد، فهل ينطبق المعنى ذاته على الله سبحانه حينما يوصف أنّه فاعل مختار، أم هناك معنىً آخر لابد من الالتزام به؟

**الثالثة:** ترتبط النتيجة الثالثة التي تنشأ عن طبيعة فهم القدرة وتعريفها بمسألة الفيض، وهل هو منقطع الأول؟ إنّ حسم الموقف في قضية حدوث العالم وهل كان مسبوقاً بعدم ـ ليس من الضروري أن يكون عدماً زمانياً (بمعنى أنّ الله سبحانه كان ولم يكن معه شيء، ثمّ خلق بعد ذلك وأوجد وصنع) ـ يتوقّف على طبيعة معرفة القدرة الإلهية، فهذه هي التي تحدّد الأمر وتحسمه بين القول بدوام الفيض من الأوّل أو انقطاعه من الأوّل أيضاً، حيث لا كلام في اتّصاله من الآخر.

في ضوء هذه الخلفية التي تعطي للقدرة هذا الموقع التمييزي بين الفلسفة والكلام، نسعى الآن للرسوّ على أبرز تعريفين مشهورين أفرزهما الفكر الفلسفي والكلامي على مسارهما الطويل.

## التمييز بين التعريفين الفلسفي والكلامي

يفيد التعريف الفلسفي أنّ القدرة هي كون الفاعل في ذاته بنحو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. أمّا كلامياً فقد ذهب المتكلِّمون إلى أنّ القدرة هي صحّة الفعل ومقابله، أي الترك. والمقصود من الصحّة في التعريف ليس معناها الفقهي والأصولي بل معناها الفلسفي الذي يعني الإمكان، أي إمكان الفعل والترك، وهو معنى مألوف في الإنسان، بل كلّ موجود ممكن.

يقول صدر الدين الشيرازي في هذا الاتجاه: «إنّ للقدرة تعريفين مشهورين أحدهما: صحّة الفعل ومقابله ـ أعني الترك ـ وثانيهما: كون الفاعل في ذاته بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل. والتفسير الأوّل للمتكلِّمين، والثاني للفلاسفة»[1].

في مصنف درسيّ آخر يعود لعلَمين كبيرين جمعهما معاً أكثر من عمل مشترك؛ هما نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ) والحسن بن المطهّر الحلّي (٦٤٧ ـ ٧٢٦هـ)، جاء من كلام الخواجة الطوسي عن الصفات الثبوتية قوله: «فمنها أنّه تعالى قادر، والقادر هو الذي يصحّ منه أن يفعل الفعل، ولا يجب. وإذا فعل، فعل باختيار وإرادة لداعٍ يدعوه إلى أن يفعل.

ويقابله الموجَبُ (أي يقابل القادر، الفاعل الموجَب، المضطرّ، أو الفاعل الطبيعي بتعبير الأصوليين) وهو الذي يجب أن يصدر عنه الفعل، ويجب أن يقارنه فعله (لعدم الانفكاك بين الفاعل وفعله الذي يرجع إلى دوام الفيض) لأنّه لو تأخّر الفعل عنه، لما كان صدور الفعل عنه واجباً، إذ لم يصدر عنه في الحال المتقدّم على الصدور».

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، الموقف الرابع في القدرة، الفصل الأوّل في تفسير معنى القدرة، ص٣٠٧.

ثمّ ينعطف بعد ذلك ليدلّل كيف أنّ القدرة مساحة يتنازع فيها الاتجاهان الكلامي والفلسفي، فيضيف: «والمتكلِّمون يقولون بأنّ الباري تعالى قادر إذ كان فعله حادثاً، غير صادر عنه في الأزل، ويلزم القائل بالقِدَم كون فاعله موجَباً. والحكماء يقولون: كلّ فاعل فعل بإرادةٍ مختارٌ، سواء قارنه الفعل في زمانه أو تأخَّر عنه»[1].

نلمس التمييز ذاته بين المتكلِّمين والحكماء وافتراقهما إلى نمطين في كتاب درسيّ آخر هو «شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام» حيث يقول مؤلِّفه في بحث الصفات: «إنّه تعالى قادر مختار، بمعنى أنّه يتمكّن من الفعل والترك، بمعنى أنّه تعالى قد يتخلّف عنه الفعل. فإنّ القدرة بهذا المعنى هو المتنازع فيه بين المتكلِّمين والحكماء».[2]

ثمّ يذكر بعدئذ موطن التوافق بينهما قبل أن يمضي بتحليل المسألة وما يرتبط بها من مقولات، فيستطرد مضيفاً: «وأمّا القدرة بمعنى كونه بحيث يصحّ منه فعل العالم وتركه بالنظر إلى ذاته تعالى، أو بمعنى كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فمتّفق عليه بين الفريقين»[2].

ممّن أشار إلى وجود تعريفين للقدرة الأوّل كلاميّ والآخر فلسفيّ وأنّ أحدهما غير الآخر، علاء الدين علي بن محمّد القوشجي (ت: ٨٧٩هـ) في كتاب درسيّ آخر لعقائد المسلمين[3].

---

(١) **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد**، للمحقِّق الطوسي والعلاّمة الحلّي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي العاملي، دار الصفوة، بيروت ١٤١٣هـ، ص١٥٧، ١٥٩.

(٢) **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، عبد الرزاق اللاهيجي (ت: ١٠٥١هـ)، طبعة حجرية، المجلّد الأوّل والثاني، في المباحث المتعلّقة بالقدرة، ص٥٠٠.

(٣) **شرح تجريد العقائد**، علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت: ٨٧٩هـ) طبعة حجرية، منشورات الرضي ـ بيدار ـ عزيزي، المقصد الثالث، ص٣١٠.

على هذا المنوال تمضي أُمّهات المصادر في الدرس العقائدي ممّا أفرزته عقول المسلمين في مختلف الحقب والأزمان.

في ضوء هذه الخلفية يتبيَّن موضع الإشارة التي أشار إليها القاضي السيّد نور الله التستري (ت: ١٠١٩هـ) في كتابه السجالي الشهير «إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل»، وهو يكتب في مناقشة شُبَه الأشاعرة في اختيارية الأفعال: «فقد ظهر من هذا أنّ هذين الدليلين آتيان في حقّ الله تعالى، وهما إن صحّا لزم خروج الواجب تعالى عن كونه قادراً ويكون موجَباً، هذا هو الكفر الصريح، إذ الفارق بين الإسلام والفلسفة إنّما هو هذه المسألة»[1]. ففي النصّ تصريح بأهمّية بحث القدرة وأن منهجية الفهم تفضي بصاحبها إلى التموضع داخل هذا الاتجاه المعرفي أو ذاك، وذلك لما يترتّب على هذه الصفة من نتائج تمّت الإشارة إليها إجمالاً.

يتطلّب هذا الاستعراض خطوة أعمق تنهض بتحليل الفوارق بين التعريفين، أو بحسب اللغة العلمية: تحرير محلّ النزاع بين الفهمين الكلامي والفلسفي.

## ٣ـ تحرير محل النزاع

يمكن لهذه النقطة أن تنطلق من تحليل الفواعل الإمكانية كالإنسان. فعندما نجيء إلى الإنسان كفاعل إمكاني نلمس فيه خصيصتين بارزتين، هما:

**الأولى**: أن يوجد عنده داعٍ يكون زائداً على ذاته، وإلاّ إذا لم يكن الداعي زائداً على الذات فإنّ الفاعل لا يتحرّك لإيجاد الفعل خارجاً. فالإنسان لا

---

(١) إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، للقاضي السيّد نور الله الحسيني المرعشي التستري (ت: ١٠١٩هـ) مع تعليقات السيد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي، قم، ج٢ ص١١٦.

يقوم مثلاً بتهيئة الماء أو شربه إلاّ إذا كان عطشاناً.

**الثانية:** أنّ الداعي يدعو إلى أمر معدوم، وإلاّ إذا كان الشيء موجوداً والأمر متحقّقاً فلا معنى لداعوية الداعي إلى الفعل، لأنّه تحصيل حاصل.

إنّ الخصيصة الثانية هي التي تفسّر إصرار المتكلّمين في أن يكون هذا العالم مسبوقاً بالعدم لكي يكون الله سبحانه فاعلاً مختاراً، وإن لم يكن مسبوقاً بالعدم فلا معنى لتحقّق الداعوية إلى أمر موجود، لأنّه تحصيل حاصل.

هذا ما يرتبط بالفاعل الإنساني، لكن هل تجري القدرة في الله في ضوء هاتين الخصيصتين أو الشرطين أيضاً؟ في البدء لابدّ من التنويه إلى أنّ مسألة الداعي إلى إيجاد الفعل، وأن الداعي لا يكون إلاّ إلى أمر معدوم يُعدّان من أهمّ المسائل الفلسفية.

لقد مضت سيرة المتكلِّمين والحكماء على معالجة المسألة وبحثها في إطار المقولة التي تفيد: هل أفعال الله سبحانه معلّلة بالأغراض؟ ثمّ هل ينبغي وجود هذين الشرطين في الله لكي يكون فاعلاً مختاراً؟ في الحقيقة هنا يكمن محل النزاع بين الطرفين. فالمتكلِّم يذهب إلى لابدية الشرطين، وهو يفترض ضرورة أن يوجد عند الله سبحانه داع زائد على ذاته، وأنّه لابدَّ وأن يكون الفعل معدوماً، بينما يرفض الحكيم كلا الشرطين في تعريف القدرة وفهمها، ثمّ تعليلها وتفسيرها تفسيراً عقلياً.

يرفض الحكيم أو الفيلسوف نظرية زيادة الداعي على الذات، كما لا يقبل أن تتحوّل مقولة «لابدّ وأن يكون الداعي إلى أمر معدوم» إلى شرط أو حتمية لا تُخرم، لأنّه يمكن برأيه أن يكون إلى أمر موجود.

ومع أنّ المسألتين كلتيهما طُرحتا على طاولة البحث الفلسفي كعنوانين مستقلّين، إلاّ أنّ معطَى البحث فيهما يرتبط بالقدرة ارتباطاً وثيقاً.

بعد معرفة النقطة التي يكمن من حولها الخلاف بين المتكلِّمين والفلاسفة يكون البحث قد تقدّم خطوة إضافية، وهو يسعى إلى استكناه أبرز مواقف الفرقاء على هذا الصعيد.

## ٤ـ ثلاث قراءات

بشأن مقولة: «هل أفعال الله معلّلة بالأغراض؟» أفرز تُراث المسلمين الفكري ثلاث قراءات موزّعة على ثلاثة اتجاهات فِرَقية كان لها ولايزال حضورها في السجال الفكري حيال مسائل العقيدة ومفرداتها من خلال طبيعة بناءاتها المعرفية؛ هذه القراءات هي:

**١ ـ القراءة الأشعرية:** المقصود من الأشعرية هنا ليس كيانها الفِرَقي والتاريخي بل مضمونُها الفكري الذي ينطلق من نظرة معرفية محدّدة لعقيدة الإسلام تعكس آثارها على بقيّة جوانب هذا الدين، ولاسيّما الفروع والأخلاق والمفاهيم، بل حتّى النظم الإسلامية كالسياسة والاجتماع.

يذهب الأشاعرة إلى أنّ الفعل الإلهي غير معلّل بالغرض، فهو سبحانه: ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَأَلُونَ**﴾[1].

**٢ ـ القراءة الاعتزالية والإمامية:** اختار المعتزلة وكثير من الإمامية أنّ لله داعياً لإيجاد الفعل، وهذا الداعي وإن كان زائداً على ذاته إلاّ أنّه راجع إلى فعله لا إلى الفاعل نفسه الذي هو الله سبحانه. فإيجاد الإنسان أو العالم يكمن وراءهما داعٍ زائد على الذات يتمثّل بمصلحة الفعل وغايته لا بمصلحة الفاعل وغايته. فعن خلق الإنسان ووجوده ـ مثلاً ـ يقول سبحانه: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ**﴾[2]. فالعبادة هنا هي الداعي والغرض،

(١) الأنبياء: ٢٣.

(٢) الذاريات: ٥٦.

لكن للفعل لا للفاعل، لأنّ الله سبحانه غنيّ عن العالمين. وذلك على عكس القراءة الأولى التي تلتزم بعدم التعليل بالأغراض، ومن ثمّ يغدو جوابها عن سؤال مثل: لماذا خلق الله العالم؟ هو: لا يُسأل عمّا يفعل، وحسب!

**٣ ـ القراءة الفلسفية:** أمّا الحكماء والفلاسفة فهم يذهبون إلى أنّ الداعي هو الذات الإلهية المقدّسة نفسها، وليس شيئاً آخر غيرها وزائداً عليها. فإذا ما كانت الذات هي الداعي، وهي موجودة من الأزل، والفاعل تامّ الفاعلية لا يتوقّف فعله سبحانه على شرط أو قيد لأنّه لا يوجد قبل الإيجاد شيء حتّى يتوقّف فعله عليه، إذا كان كذلك فلابدّ أن يكون الفعل موجوداً من الأزل، وأن يكون صدوره عنه سبحانه بنحو الضرورة والوجوب.

ربما اتّضحت معالم القراءة الفلسفية أكثر بالعودة إلى السؤال المذكور آنفاً: لماذا خلق الله العالم؟ لا تبلغ القراءة الأشعرية بأكثر من القول: لا يُسأل عمّا يفعل، وذلك لكي تنسجم مع مبانيها. أمّا القراءة الاعتزالية ومَن يصطفّ معها من الإمامية فتنتهي إلى ما يفيد بأنّه سبحانه خلقه ليوصل النفع إليه.

أمّا القراءة الحِكْمية فتنهي الإجابة إلى أنّ الله سبحانه يحبّ ذاته، وحبّه لذاته جعله يخلق، لأنّ من أحبّ شيئاً أحبّ آثار ذلك الشيء.

ولما كان حبّه لذاته سبحانه موجوداً منذ الأزل وليس بالأمر الحادث، فإنّ فاعليته للفعل ستكون تامّة وليست ناقصة، وإذا تحقّقت العلّة التامّة والفاعلية التامّة فمن المستحيل أن ينفكّ المعلول عنها.

هكذا تفضي القراءة الفلسفية إلى الالتزام بأمرين اثنين هما الركنان الأصليان في هذه القراءة:

**الأوّل:** أنّ الفعل قديم.

**الثاني:** أنّه ضروري التحقّق.

لقد أشار الطباطبائي إلى الأطراف الثلاثة في هذه القراءة للقدرة عندما

كتب في «نهاية الحكمة» يقول: «ذهب قوم من المتكلّمين إلى أنّ الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله، لغناه بالذات عن غيره، وهو قولهم: إنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض. وذهب آخرون منهم إلى أنّ له تعالى في أفعاله غايات ومصالح عائدة إلى غيره وينتفع بها خلقه».

لينتهي بعد مناقشة هاتين النظريتين للقول: «بل الحقّ أنّ الفاعل بما هو فاعل، لا غاية لفعله بالحقيقة إلاّ ذاته الفاعلة بما هي فاعلة، لا يبعثه نحو الفعل إلاّنفسه، وما يترتّب على الفعل من الغاية غاية بالتبع، وهو تعالى فاعل تامّ الفاعلية وعلّة أولى إليها تنتهي كلّ علّة»(١). فإنّ ذاته هي المنشأ وهي العلّة التامة وفاعل تامّ، وذاك الداعي موجود من الأزل، ومن ثمّ لابد أن يكون الفعل موجوداً من الأزل أيضاً.

## إشكالية الضرورة والاختيار

لكن هذا الفهم يصطدم في نتيجته مع ما مرَّ من تعريف القدرة، إذ كيف انتهى الفعل إلى أن يكون ضرورياً في هذا التحليل مع أننا أخذنا بنظر الاعتبار في القدرة أنّه سبحانه إن شاء فعل وإن شاء ترك؟

أشاروا في الجواب إلى أنّ هذه قضية شرطية، والقضية الشرطية لا تتكفّل بيان ما هو عقد الحمل فيها، أو ما هو عقد الوضع فيها. القضية الشرطية تنسجم مع ضرورة عقد الوضع واستحالة عقد الحمل.

توضيح ذلك: ينصبّ مفاد القضية الشرطية على أنّه إذا كان كذا فهو كذا، مثالها: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا**﴾(٢)، فهذه قضية شرطية وصادقة. لكنّ تعدّد الآلهة أممكن في الواقع الخارجي أم ممتنع؟ إنّه ممتنع. إذن: القضية

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص١٨٤، ١٨٥.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

الشرطية تنسجم مع استحالة التالي.

وفي القدرة الشرطية يعتقد الاتجاه الحِكمي أنّه إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذا لا يتنافى مع أن يكون الفعل ضرورياً و عدمه ممتنعاً، لأنّ القضية الشرطية تنسجم مع الامتناع تارةً ومع الوجوب أخرى.

يعبِّر أحد أركان هذا الاتجاه عن هذا المعنى صراحةً بقوله: «فصدق القضية الشرطية القائلة (إن شاء فعل) لا ينافي وجوب المقدّم، وضرورة العقد الحملي له ضرورة أزلية دائمة. (لأنّ القضية الشرطية صادقة مع ضرورة عقد الحمل فيها) وكذا الشرطية القائلة: إن لم يشأ لم يفعل، لا تنافي استحالة المقدّم امتناعاً ذاتياً، وضرورة نقيضه ضرورة أزلية»[1].

في ضوء هذه الخلفية استبان الباعث لالتزام ذوي هذه القراءة بِقِدَم الفعل وأنّه يوجد بالضرورة.

## نصّ للسيّد الصدر

بهذه المناسبة يرد نصّ للشهيد السيّد محمد باقر الصدر (ت: ١٤٠٠هـ) في أبحاث درسه الخارج يلتقي مع النقاشات المحتدمة حول الموضوع. ففي إطار تناوله لمسألة الجبر والاختيار في نطاق مبحث «الطلب والإرادة» يفكّك بين منطلقين للدراسة كلاميّ وفلسفيّ، ليقول في إطار المنطلق الثاني: «ما ذهب إليه المشهور من الفلاسفة فاعترفوا بالمقدّمة الثانية وهي أنّ فعل الإنسان مسبوق بالضرورة، لكنّهم ناقشوا المقدّمة الأولى وهي أنّ الضرورة تنافي الاختيار، وذلك أنّهم فسّروا الاختيار بأنّ مرجعه إلى القضية الشرطية القائلة إن شاء وأراد فعل وإلاّ لم يفعل. والقضية الشرطية لا تتكفّل حال شرطها وأنّه هل هو موجود بالضرورة أو معدوم بالضرورة أو لا، فمتى ما صدقت هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٠٩.

القضية الشرطية فقد صدق الاختيار حتّى إذا فرض أنّ الشرط وهو الإرادة مثلاً كان ضرورياً بالغير أو كان ممتنعاً فكان الجزاء ممتنعاً بالغير، من دون فرق بين أن يكون وجوب الشرط وامتناعه بالغير كما في الإنسان، أو بالذات كما يفترضونه في حقّ الباري تعالى، لأنّ صفاته واجبة بالذات لأنّها عين ذاته، وضرورة الفعل الناشئة من الإرادة لا تنافي الاختيار بل تؤكّده»[1].

الحصيلة أنّه بمجرّد أن تصدق هذه القضية الشرطية فإنّه يصدق الاختيار، وتتهاوى إشكالية التنافي بين الضرورة والاختيار. وهذا في الحقيقة هو الذي يفسِّر لنا إصرار الاتجاه الفلسفي على القضية الشرطية ورفضه قضية إمكان الفعل والترك، وذلك لأنّ الإمكان في قبال الضرورة.

لقد عدل الاتجاه الفلسفي عن التعريف المشهور عند المتكلِّمين وقرّر قاعدة «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» لكي يحقّق ضرورة الفعل وامتناع الترك، وإلاّ لو كان التزم بالمقولة الكلامية فلا يمكن للفلاسفة أن يتبنّوا مقولة ضرورة الفعل وامتناع الترك. بيدَ أنّ ذلك لم يضعهم بمأمن عن إشكالية جديدة كما سنرى.

## إشكال الفخر الرازي

لقد استطاع الفهم الفلسفي ـ فيما يراه المتكلِّم ـ أن يحافظ على جهة الوجوب في قدرة الله سبحانه ومشيئته وإرادته، بيد أنّه فرّط باختياره، إذ صار الحقّ سبحانه فاعلاً موجَباً مضطرّاً، لا فاعلاً مكرهاً لأنّه لا يوجد في الخارج أحد يكرهه، بل العامل الداخلي هو الذي اضطرّه إلى الفعل، وهو ذاته، لأنّه

---

(١) بحوث في علم الأصول (٢)، مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا وأستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، السيد محمود الهاشمي، قم ١٤٠٥هـ، ج٢، ص٣٠ ـ ٣١.

علّة تامّة.

هذا هو فحوى الإشكال الذي أطلقه عدد من المتكلِّمين في السابق والحاضر. من هؤلاء الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ)، حيث ذكر في «المطالب العالية»: «قال أهل الملل والنحل: المؤثّر إمّا أن يقع مع جواز أن لا يؤثّر وهو القادر، أو أن يؤثِّر لا مع جواز أن لا يؤثّر، وهو الموجَب، فهذا التقسيم يدلّ على أنّ كلّ مؤثّر، فهو إمّا قادر وإمّا موجَب». إلى أن قال: «قالت الفلاسفة: القول بإثبات مؤثّر يكون تأثيره على سبيل الصحّة، لا على سبيل الوجوب، قول مشكل»[1] ثمّ استفاض بعدئذ في المناقشة.

من الواضح أنّه يميِّز وفق المنطق الكلامي في الفاعل، فهو عنده إمّا قادر وإمّا موجَب، فإن كان قادراً فسيكون اختياره بالمعنى الذي مرَّ عند الممكن، وإن لم يكن بذاك المعنى فيكون فاعلاً موجَباً[2].

ما دام البحث وصل إلى عرض الإشكالات المتبادلة بين الفهمين الفلسفي والكلامي، فمن الجدير التنبيه إلى نقطة ربما لم تلحظ عند أكثر المتكلِّمين. فما يذكره المتكلِّمون من وجود الداعي الزائد، ينبغي فيه أن لا يكون هذا الداعي قديماً، وإلاّ لو كان قديماً ـ كما عليه الحال عند الأشاعرة ـ

---

(١) **المطالب العالية من العلم الإلهي**، تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ، ج٣، **القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلِّمين وأهل الأديان**، ص٧٧.

(٢) إلى هذا المعنى عند المتكلّمين أشار الطباطبائي عند استعراضه أقسام الفاعل في مبحث العلّة والمعلول، حيث قال: «الفاعل بالقصد، وهو الذي له علم وإرادة، وعلمه بفعله تفصيلي قبل الفعل بداعٍ زائد (على ذاته) كالإنسان في أفعاله الاختيارية، وكالواجب عند جمهور المتكلِّمين». **نهاية الحكمة**، في العلّة والمعلول، الفصل السابع: في أقسام العلّة الفاعلية، ص١٧٣.

فإنّ ذلك لا يحلّ المشكلة، بل لابدّ وأن يُفترض أنّ الداعي داعٍ زائد وحادث، وعندئذ يكون الفعل حادثاً أيضاً.

هذه الجهة هي التي أدّت بالفلاسفة أن لا يقبلوا هذا المنطق، لأنّ هذا الداعي الزائد عندما بدأ يؤثّر فهذا معناه أنّ الله سبحانه صار محلاً للحوادث، أي طرأ عليه شيء فغيّر من عدم فاعليته. فتبدو المسألة معقّدة من الطرفين.

## إشكال السيّد الخوئي

على هذا نجد أنّ من بين من أشكل كلامياً على المعنى الفلسفي المذكور السيّد الخوئي (ت: ١٤١٢هـ) في تقريرات بحثه الخارج أثناء تناوله لبحث الأوامر وما يتفرّع عليه، من خلال عدد من وجهات النظر الفرقية والمعرفية. ففي حال تناوله لنظرية الفلاسفة قال بعد كلام: «فمعنى علّية ذاته تعالى للأشياء ضرورة تولّدها منها وتعاصرها معها، كضرورة تولّد الحرارة من النار وتعاصرها معها، ويستحيل انفكاكها عنها. غاية الأمر أنّ النار علّة طبيعية غير شاعرة، ومن الواضح أنّ الشعور والالتفات لا يوجبان تفاوتاً في واقع العلّية وحقيقتها الموضوعية، فإذا كانت الأشياء متولّدة من وجوده تعالى بنحو الحتم والوجوب، وتكون من مراتب وجوده تعالى النازلة بحيث يمتنع انفكاكها عنه، فإذن ما هو معنى قدرته تعالى وسلطنته التامّة»[1].

أجل، الله سبحانه فاعل، لكنّه شاعر وعالم وفعله ملائم لذاته. وهذا ما يصرّح به بعض الأعلام من أنّ الاختيار هنا يكفي فيه أن يكون له علم بفعله، وأنّ فعله ملائم لذاته، فلا يشترط من ثمّ أكثر من ذلك كأن يكون تساوي النسبة إلى الفعل والترك.

(١) محاضرات في أصول الفقه، محمد إسحاق الفياض، تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي قدّس سره، المجلّد الثاني، ص٤٢.

على أساس هذا السجال والاختلاف بين الطرفين رفض المتكلِّمون التعريف الذي يقدّمه الفلاسفة، وعدلوا منه إلى غيره، بما يفيد أنّ القدرة تعني إمكان الفعل وإمكان الترك. وهذا لا يتمّ إلاّ إذا كان هناك داع زائد وحادث، وأنّ الفعل لا يجب عند تمامية الفاعل. والنقطة الثانية مهمّة أيضاً، لأنّ عليها يتعلّق مصير مقولة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، التي آمن بها الفلاسفة.

لهذا كلّه أنكر المتكلِّمون أنّ الداعي عين الذات، كما أنكروا أيضاً أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، وهما المقولتان التي آمنت بهما الفلسفة، لتحفظ اختيارية الفاعل وقدرته على الفعل والترك.

في المقابل يرفض الفلاسفة المقولتين كلتيهما: مقولة زيادة الداعي على الذات، ومقولة إمكان انفكاك المعلول عن علّته التامّة.

## توضيح الشيرازي

لذلك يقول صدر الدين الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) بعد أن يعرض نظرية المتكلِّمين مشيراً إلى خطأ ما ذهب إليه بعضهم من القول بالتلازم بين التعريفين الكلامي والفلسفي؛ يقول: «فإنّ الصحّة والجواز في الفعل ومقابله مرجعهما الإمكان الذاتي. وقد استحال عند الحكماء أن يتحقّق في واجب الوجود ولا منه (أي لا في واجب الوجود ولا من واجب الوجود) جهة إمكانية، لأنّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعلية بلا قوّة»[١].

توضيحه: أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، إذن لا يمكن أن تكون هناك جهة إمكانية بحسب البرهان الذي أُقيم عليه في البحوث المختصّة، وما يرتكز إليه من أنّه إذا كانت هناك جهة إمكانية، فمعناه وجود فقدان، فيكون محدوداً، وقد فُرِض صرفاً.

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٠٩.

وحيث تكون أمامنا قاعدة منقّحة مفادها أنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، فإن قيل إنّ نسبة الفعل والترك إليه بالإمكان فهذا معناه أنّه حصلت فيه جهة إمكانية، وهذا ما ينافي القاعدة.

وهذا معنى كلام الشيرازي: «لأنّ هناك وجوداً بلا عدم، ووجوباً بلا إمكان، وفعلية بلا قوّة. وإنّما يجوز هذه النقائص عند مَن يجعل صفاته زائدة على ذاته كالأشاعرة، أو يجعل الدواعي على صنعه وإيجاده أمراً مبائناً»[1] أي مبائناً لذاته، ومعناه أنّ هذا الإمكان إنّما يصحّ عند مَنْ يجعل الداعي زائداً على ذاته، ولا يمكن عند الحكيم الذي يرى أنّ الداعي عين ذاته.

للمزيد من التوضيح للفارق بين الفهمين يمكن إعادة طرح المسألة بالشكل التالي: حيث يكون الداعي للإيجاد حادثاً، فالفعل حادث، ومن ثَمَّ فإنّ نسبة الفعل إلى الذات بالإمكان لا بالوجوب، وبذلك ستكون نسبة الذات بما هي ذات إلى الفعل بالإمكان لا بالوجوب، فإذن حصلت فيه جهة الإمكان. فكما أنّ نسبة شرب الماء وعدم شربه إلى زيد هي نسبة الإمكان، فكذلك إيجاد العالم وعدم إيجاده، إذ لو نسب ذلك إلى الذات بما هي ذات من غير أخذ الداعي فإنّها ستكون بالإمكان أيضاً، لأنّ الداعي زائد على الذات.

لكن إذا كان الداعي هو عين الذات، فعندئذ لا يمكن أن تكون نسبة الذات إلى الفعل بالتساوي، بل لابدّ أن تكون بالضرورة.

## توضيح الفاضل المقداد

هذا المعنى الاختلافي بين النسقين الكلامي والفلسفي أومأ إليه العديدون ـ كما سلفت الإشارة ـ منهم الفاضل المقداد في شرحه لـ«نهج المسترشدين» حيث قال في بحث القدرة: «وقد حقّق المحقّق الطوسي قدّس الله نفسه موضع

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص٣٠٩.

الخلاف بين الفريقين في تصانيفه، وقال: إنّ الحكماء يقولون كلّ فاعل فعلٍ بإرادةٍ مختارٌ، سواء قارنه فعله في زمانه أو تأخّر عنه.

وموضع الخلاف بين الحكماء والمتكلّمين في الداعي، وذلك لأنَّ الحكماء يجوّزون تعلّق الداعي بالموجود، ومع انضمامه إلى القدرة يجب وقوع الفعل، وحيث القدرة والداعي أزليّان فالفعل أزليّ، فمن ثمّ قالوا بقدم العالم.

والمتكلِّمون يقولون إنّه لا يدعو إلاّ إلى معدوم ليصدر عن الفاعل وجوده بعد الداعي بالزمان (إذا كان حادثاً زمانياً) أو بتقدير الزمان، ويقولون إنّ هذا الحكم ضروريّ، إذ لو دُعي إلى الموجود لزم تحصيل الحاصل، وهو محال»[1].

في ضوء ما مرَّ يتّضح أنّ الفارق بين النسقين الكلامي والفلسفي حول القدرة يكمن بما يلي:

١ـ مسألة دوام الفيض وانقطاعه.

٢ـ فاعلية الحق، حيث يذهب المتكلِّمون إلى أنّ الله سبحانه فاعل بالقصد، بينما يرفض الحكماء ذلك.

٣ـ مسألة الاختيار، حيث يذهب المتكلِّم إلى أنّ معناه تساوي نسبة الفعل والترك إلى الفاعل، بينما لا يوافقه الحكيم على ذلك.

٤ـ أخيراً التزم المتكلِّم أن يكون الداعي لأمر معدوم، بينما لا يرى الحكيم ذلك شرطاً، وفي الحصيلة التزم الأوّل بحدوث العالم، والثاني بقِدمه.

## هل النزاع لفظي؟

في ضوء ما تقدّم من بيان التعريفين وتحرير محل النزاع، هل يصحّ الركون إلى من يقول إنَّ النزاع لفظيّ بين الاثنين، وإنَّ التعريفين متلازمان صدقاً؟ من

---

(١) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الأسدي الحلّي (ت: ٨٢٦هـ)، تحقيق السيّد مهدي رجائي، قم ١٤٠٥هـ، ص١٨٣.

الواضح أنّ ذلك لا يصحّ، لأنّ كلّ واحد من التعريفين تتوقّف صحّته على لوازم تختلف عن لوازم التعريف الآخر، ومن ثمَّ فهما يعبّران عن نسقين في الفهم والمعرفة.

على هذا يتبيّن مدى دقّة ما ذهب إليه باحث معاصر، وقد أخذ على عاتقه أن يدافع عن التعريفين معاً، ويلتزم بتصحيحهما كليهما، غاضّاً النظر عمّا يحويه كلّ واحد منهما من لوازم في جوفه تشير إلى طريقة في الفهم والنظر تختلف عن الأُخرى، كما بان ذلك بجلاء ممّا مرّ[1].

## ٥ـ نظرية التفسير

تعكس نظرية التفسير موقف الكتاب من مبحث القدرة وتكشف عن مدى التزامه بالنظرية الكلامية أو الفلسفية في المسائل موضع الاختلاف.

يمرّ الطريق إلى نظرية التفسير عبر تحليل معنى القدرة، ثمّ بيان الموقف من الخلاف الكلامي ـ الفلسفي، وأخيراً الإلماع إلى بعض النتائج المترتّبة على البحث.

### معنى القدرة

إذا رجعنا إلى تصنيف علميّ مدرسيّ رأيناه يدخل إلى موضوع القدرة بالمدخل التالي: «إنّ من المعاني التي نعدّها من الكمالات الوجودية القدرة، ولا تكون إلاّ في الفعل دون الانفعال، فلا نعدّ انفعال الشيء عن غيره ـ شديداً كان أو ضعيفاً ـ قدرة. ولا في كلّ فعل، بل في الفعل الذي لفاعله علم به. فلا نسمّي الفواعل الطبيعية العادمة للشعور قدرةً لها، ولا في كلّ فعل لفاعله علم

(١) ينظر: الإلهيات، للسبحاني، مصدر سابق، فصل القدرة، فقرة: دفاع عن التعريفين، ج١، ص١٣٤ فما بعد.

به، بل في الفعل العلمي الذي يبعث العلم به فاعله على الفعل. فليست مبدئية الإنسان مثلاً لأفعاله الطبيعية البدنية (مثل حركة المعدة في هضم الطعام ونبض القلب) قدرةً وإن كان له علم بها، بل الفعل الذي يعلم الفاعل أنّه خير له... ولازم العلم بكون الفعل خيراً للفاعل أن يكون كمالاً له يقتضيه بنفسه... وإذا فرض أنّه عالم بكونه خيراً له وكمالاً يقتضيه، انبعث الفاعل إليه بذاته، لا بإيجاب مقتضٍ غيره وتحميله عليه؛ فلا قدرة مع الإجبار، والقادر مختار»[١].

ههنا إذن عوامل أو قيود ثلاثة تحيط معنى القدرة، هي:

١ ـ المبدئية أو الفعل وعدم الانفعال.

٢ ـ العلم، إذ ترتبط القدرة بالفعل الذي لفاعله علم به.

٣ ـ الاختيار، إذ لا يكفي علم الفاعل بالفعل وحسب، بل لابدّ أن يكون قادراً على الإتيان بالفعل.

على هذا يتحصّل: «أنّ القدرة المجرّدة عن النواقص والأعدام هي كون الشيء مبدأً فاعلياً للفعل عن علم بكونه خيراً واختيارٌ في ترجيحه»[٢].

فإذا ما كان الفاعل ناقصاً فهو يريد من فعله أن يستكمل به نقصه ويدرأه عن نفسه، لكون الفعل خيراً للفاعل وكمالاً له. أمّا إذا كان الفاعل تامّاً فلا يستكمل بالناقص، إنّما يفعل هذا الفعل لأنّه تامّ، فلتمامه يفعل هذا الفعل، تماماً كما في الإنسان الجواد، فلو سألت الجواد لماذا أعطى، لجاء الجواب لأنّه جَواد. فالجود هو منشأ العطاء. ولو قُدِّر لهذا الكيف النفساني (الجود) أن يتحقّق في الخارج ونسأله: لماذا أعطى؟ لجاء الجواب: لأنّي جود، ومن شأن

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٢٩٦ ـ ٢٩٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٩٨.

الجود أن يُعطي. كذا الحال في الإنسان الشجاع، فلو سألت: لماذا أقدم الشجاع في المعركة؟ لقيل: لأنّه شجاع. ولو تجسّدت الشجاعة في وجود خارجيّ وسُئلَت: لماذا أقدمتِ؟ لأجابت: لأنّني شجاعة، ومن طبعي الإقدام.

بشأن الله سبحانه يقضي هذا المنطق أنّه يفعل الفعل لأنّه هو، أي يفعله بنفس ذاته، لا بداع خارج عنها، ولا لأنّه أراد أن يوصل النفع، أو أنّه لا يُسأل عمّا يفعل، كما مرَّ في النظريات التفسيرية السابقة.

هذا المعنى أشار إليه الطباطبائي في حواشيه على «الأسفار» أيضاً، حيث ذكر: «ثمّ إنّ الواجب تعالى وجود لا يشوبه عدم، ومطلق غير متقيّد بقيد، ولا محدود بحدّ، على ما تدلّ عليه البراهين، وفاعل للكلّ بنفس ذاته لا بأمر يلحقه من خارج، وقد أُقيم عليه البرهان. فإذا كان ذاته هو مبدأ الفعل، وهو مطلق غير مقيّد، فلا يكون مقيّداً بالفعل لامتناع الترك، ولا بالترك لامتناع الفعل، بل مبدأ فعله الذي هو ذاته مطلق غير مقيّد بالفعل أو الترك (أي بوجوب الفعل أو الترك) وهذه هي القدرة الواجبية، وهي عين الذات. وإذا كانت الذات المتعالية في مبدئيّتها للفعل مطلقة عن أيّ قيد مفروض، فلا يقهره شيء هو فوقه أو في عرضه بإيجاب الفعل عليه، ولا واجب غيره، ولا يقهره شيء من أفعاله بإيجاب نفسه أو غيره عليه»[1].

يمكن أن نسجِّل على النصّ الملاحظات التالية:

١ ـ ينفي في قوله: «لا بأمر يلحقه من الخارج» نظرية الداعي الزائد على الذات.

٢ ـ يثبت قوله: «مطلق غير مقيّد» الاختيار دون أن تكون ذاته سبحانه مقيّدة، لا بضرورة الفعل ولا بضرورة الترك؛ ذلك أنّ ذاته سبحانه سنخ ذات

---

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، هامش الطباطبائي، ص٣٠٧ ـ ٣٠٨.

لا تقبل التقيّد بالفعل حتّى يكون الفعل ضرورياً، ولا بالترك حتّى يكون الترك والعدم ضرورياً.

٣ ـ لكن النصّ لم يشر إلى شقّ ثالث هو: هل الذات لازمها الذاتي الفعل أم أنّه يمكن أن ينفكّ عنها؟ لم ينفِ هذا الشقّ. والصحيح أنّه كما لا يوجد إكراه فكذلك لا يوجد اضطرار حتّى من الذات.

وهذه نقطة الخلاف الأصلية، لذلك نرى السيّد الطباطبائي يقول في مكان آخر من كتاب «نهاية الحكمة»: «قد تبيّن في الأبحاث السابقة أنّ قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلّيته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطية»[1].

## بين المتكلّمين والفلاسفة

اتّضح ممّا مرّ أنّ بحث القدرة يتوقّف على طبيعة الفهم الذي يلتزم به الإنسان بشأن مقولة أفعال الله سبحانه وهل هي معلّلة بالأغراض؟ وكذلك المسألة الثانية المترتّبة عليها متمثِّلةً بدوام الفيض أو انقطاعه.

سيأتي البحث التفصيلي لهاتين المسألتين عند الانتقال إلى قسم التوحيد الأفعالي، وذلك حين الحديث عن الغرض من خلق العالم وإيجاده. لكن بشكل عامّ نقرّ أنّ الحقّ في مسألة الداعي مع الحكماء لا مع الأشاعرة أو المعتزلة، بيدَ أنّا مع ذلك لا نلتزم بمقولة دوام الفيض، بل نقول بحدوثه.

هناك إذن معادلة تؤطِّر الموقف النظري للكتاب، يقع طرفاها بين المتكلِّمين والفلاسفة، فمن جهةٍ لا نلتزم بما يذهب إليه الأشعري والمعتزلي من أنّ الداعي خارج عن الذات، بل نراه عين الذات المقدّسة التي هي السبب

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٢٦.

لإيجاد العالم. وهذا هو موقف الحكماء. ومن جهة ثانية فإنّ فاعليته التامّة ليست سبباً لوجوب صدور الفعل عنه، بل يمكن أن يصدر الفعل بعد ذلك، وأن يكون الفيض حادثاً. وهذه هي نظرية المتكلّمين في انقطاع الفيض.

يؤمن الفلاسفة بدوام الفيض ويعدّونه لازماً للفاعلية التامّة ـ كما مرّت إليه إشارة الطباطبائي كمثال[1] ـ فالفاعلية عين ذاته، وذاته أزلية، فلابدّ أن تكون فاعليته أزلية، فيلزم دوام الفيض في الابتداء[2].

وهذه الفاعلية ليست صحّة الفعل والترك، إنّما هي بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، على نحوٍ ينسجم مع ضرورة الفعل[3].

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص٣٢٦ قوله: «إنّ قدرته تعالى هي مبدئيته للإيجاد وعلّيته لما سواه، وهي عين الذات، ولازم ذلك دوام الفيض».

(٢) هنا بحث يُثار على هامش هذه المسألة مفاده: هل تنسجم نظرية دوام الفيض مع كون الله خالقاً؟ إذ قد يُقال إنَّ معنى خلقَ وصنعَ وأوجدَ وفطرَ هو أن يكون المخلوق مسبوقاً بالعدم، وإلاّ إذا لم يكن مسبوقاً بالعدم فلا معنى للإيجاد، إذ لا معنى للإرادة إذا كان الفعل موجوداً معه سبحانه من الأزل. أجل، كلّ ما في الأمر أنّ هذا الفعل ليس واجباً بالذات بل هو واجب بالغير، وذلك من قبيل اللازم الذي يلزم الملزوم بالذات. الزوجية ـ مثلاً ـ لازمة للأربعة، ولا تنفكّ عنها، وعندئذ فلا معنى من القول إنّ الأربعة أوجدت الزوجية.

على هذا يفيد الاعتراض عدم انسجام مقولة الدوام مع الخالقية والفاعلية والصانعية. ومع أنّه ستأتي معالجة هذه المسألة تفصيلاً، إلاّ انّنا نشير إلى أنّ المنحى الذي اخترناه في البحث القاضي بالجمع بين نظرية الحكماء في أنّ الداعي عين الذات ونظرية المتكلّمين في انقطاع الفيض، يكفي لمعالجة هذا الإشكال.

(٣) تترتّب على هذا النحو من الفهم مسائل كثيرة حتّى في علم المعاد، فهل هناك مرحلة ما بعد الدنيا كالتي يشير إليها القرآن بقوله: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لله الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر: ١٦)؛ هل هناك مرحلة تعدّ فناءً بمعنى العدم أم لا؟ عندما يأتي أصحاب هذه الفهم إلى قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ (القصص: ٨٨)، وقوله سبحانه: ﴿وَيَبْقَى=

خلُص ممّا مرَّ إلى أنّ هناك في معنى القدرة حدوداً ثلاثة، هي المبدئية للفعل، وأن تكون هذه المبدئية عن علم، وأن يكون لهذا العلم مدخلية وتأثير في إيجاد الفعل. والمهمّ أنّ الفعل يمكن أن يتخلّف عن فاعله، لا أنّه يستحيل أن يتخلّف عنه. أجل لو شاء، يستحيل أن يتخلّف، أمّا إذا لم يشأ فلايستحيل. بتعبير قرآني: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[1]، فإذا قال «كن» فيستحيل أن يتخلّف.

طبيعي، نحن أيضاً نؤمن بقاعدة أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد، لكن بهذا المعنى، فإذا ما تعلّقت إرادته سبحانه بشيء فمن المستحيل أن يبقى الفعل متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، لأنّ ذلك خلاف النصّ القرآني وخلاف الأدلّة العقلية. ومعنى ذلك فنحن لا نقبل نظرية الأولوية بالمطلق.

في ضوء جميع ما مرّ تعني مقولة أنّ الله سبحانه قادر أنّه ليس مكرهاً وليس عاجزاً كما أنّه ليس مضطرّاً، والقدرة التي تثبت له سبحانه هي في قبال هذه الأمور الثلاثة.

---

= وَجْهُ رَبِّكَ﴾ (الرحمن: ٢٧) وما هو في معناه، تراهم يحملون الفناء على ضرب من التأويل، ونحو من أنحاء التصرّف، حيث لا يمكن أن يكون المراد من الفناء هو العدم؛ لعدم انسجام ذلك مع فاعليته التي هي عين ذاته.

تعدّ هذه المسألة سيّالة، إذ لابدّ أن تبدأ بعد هذا العالم ـ بعد مرحلة ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾ (الأنبياء: ١٠٤) ـ نشأة وعالم وفاعلية أخرى، وهكذا. وقد أعان هذا المنطق الفلسفي ما أثبتته معطيات العلوم الحديثة خلال القرون الأخيرة من تبدّل النظرة إلى الكون بعد أن سقطت نظرية الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بسقوط علم الهيئة القديم، لتغيب بذلك الحجّة التي تفيد بأنّ الأفلاك والأجرام العلوية دائمة الوجود بأشخاصها.

(١) يس: ٨٢.

## ٦ـ دلائل القدرة

تساق على القدرة أدلّة متعدّدة نقلية وعقلية نعرض لبعضها في النقاط التالية:

**الدليل الأوّل:** يتمثّل بإيجاد العالم وإتقانه وتدبيره، فيعدّ دليل قدرته سبحانه. وهذا الدليل كثير الدوران في القرآن الكريم وفي النصوص العلوية، وكلمات أهل البيت عليهم السلام.

المتكلِّم بدوره لم يهمل هذه الفرصة بل استثمرها وراح يفيد منها في إثبات نظريته المتمثِّلة في مقولة «الداعي إلى أمر معدوم» إذ يتساءل بقوله: كيف يصحّ أن يتحدّث كلّ هذا العدد الغفير من الآيات والروايات على أنّ إيجاد العالم والخلق هو دليل قدرته لو أنّه كان موجوداً منذ الأزل؟ وألا يعدّ ذلك ضرباً من تحصيل الحاصل؟

أمّا النصوص في ذلك فهي كثيرة، منها:

١ ــ قوله سبحانه: ﴿**اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾[1]. إذ في الآية الدلالة على أنّ خلق السماوات والأرض هو دليل على قدرته. وثَمَّ في هذا المفاد آيات كثيرة.

٢ ـ جاء في كلام للإمام أمير المؤمنين في الخطبة المعروفة بخطبة «الأشباح» قوله عليه السلام في جواب من سأله أن يصف له ربَّه: «**وأرانا من ملكوت قدرته، وعجائب ما نطقت به آثار حكمته، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمها بمساك قوّته، ما دلّنا باضطرار قيام الحجّة له على معرفته، فظهرت البدائع التي**

---

(١) الطلاق: ١٢.

**أحدثتها آثار صنعته، وأعلام حكمته، فصار كلّ ما خلق حجّة له ودليلاً عليه، وإن كان خلقاً صامتاً فحجّته بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة»**(١).

ثمّ راح يصف بدائع في خلق الإنسان وتدبير الوجود، وفي صفة السماء والملائكة والأرض، ممّا فيه دلالة قدرته سبحانه.

**٣ ـ** وفي خطبة أُخرى في بيان قدرته سبحانه قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**بيدك ناصية كلّ دابة، وإليك مصير كلّ نسمة. سبحانك ما أعظم شأنك، سبحانك ما أعظم ما نرى من خلقك، وما أصغر كلّ عظيمة في جنب قدرتك، وما أهول ما نرى من ملكوتك، وما أحقر ذلك فيما غاب عنّا من سلطانك، وما أسبغ نعمك في الدنيا، وما أصغرها في نِعم الآخرة!**»(٢).

**٤ ـ** وفي خطبة أُخرى في بيان قدرة الله سبحانه قال الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام: «**خلق الخلائق بقدرته، واستعبد الأرباب بعزّته، وسادَ العظماء بجوده**»(٣).

**٥ ـ** وفي الواقعة المعروفة بين الإمام جعفر الصادق عليه السلام وابن أبي العوجاء التي وقعت في الحجّ، كان ممّا سأله ابن أبي العوجاء قوله: ما منعه إن كان الأمر كما تقول أن يظهر لخلقه، ويدعوهم إلى عبادته حتّى لا يختلف منهم اثنان، ولِمَ احتجب عنهم وأرسل إليهم الرسل؟ فأجابه الإمام: «**ويلك، وكيف احتجب عنك من أراك قدرته في نفسك، نشوءك ولم تكن، وكبرك بعد صغرك، وقوّتك بعد ضعفك، وضعفك بعد قوّتك، وسقمك بعد صحّتك، وصحّتك بعد سقمك... ورجاءك بعد يأسك، ويأسك بعد رجائك، وخاطرك**

---

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، مصدر سابق، الخطبة ٩١، ص١٢٦.
(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٠٩، ص١٥٨ ـ ١٥٩.
(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٣، ص٢٦٥.

**بما لم يكن في وهمك، وعزوب ما أنت معتقده عن ذهنك»** إلى أن قال ابن أبي العوجاء: «وما زال يعدّ عليَّ قدرته التي هي في نفسي لا أدفعها حتّى ظننت أنّه سيظهر فيما بيني وبينه»(١).

لقد وضع هذا النصّ والذي سبقه نظام التدبير العامّ في الوجود كلّه بما يتضمّنه من إنسان وسماوات وأرضين وملائكة تحت القدرة وتدبير القدرة **﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾**(٢).

هذا الدليل وإن كان ورد من خلال النقل وعبر النصوص القرآنية والحديثية، إلاّ أنّه ينطوي على بيان عقليّ، ويستبطن استدلالاً عقلياً كما هو واضح.

**الدليل الثاني:** وهو دليل عقليّ يرتدّ إلى قاعدة «معطي الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له».

بيانه: من الواضحات الجلية بالوجدان والفطرة أنّ القدرة موجودة عند كلّ إنسان، وهذا ما لا يحتاج إلى دليل، وما دامت القدرة كمالاً وجودياً، ويستحيل أن يكون مُعطي الكمال الوجودي فاقداً له، فلابدّ إذن أن يكون واجداً له بالنحو الذي ينسجم مع الواجب وغناه سبحانه، وبما يتّسق وقاعدة أنّ له من كلّ كمال وجوديّ أشرفه وأعلاه، بحيث ينسجم ذلك الكمال مع مرتبته الواجبية.

**الدليل الثالث:** وهو دليل عقليّ يستند إلى قاعدة عامّة تفيد أنّ كلّ ما بالغير لابدّ أن ينتهي إلى ما بالذات.

---

(١) توحيد الصدوق، طبعة دار المعرفة، باب القدرة، الحديث ٤، ص١٢٧.

(٢) فصِّلت: ٥٣.

بيانه: ما دام واضحاً أنّ وجود الإنسان بالغير، فإنّ صفاته الوجودية بالغير أيضاً، فإذن القدرة بالغير أيضاً، ولابدّ أن تنتهي إلى صفة تكون واجبة، أي إلى قدرة واجبة.

بعبارة أُخرى: لمّا كانت القدرة عندنا نحن البشر ممكنة قائمة بالغير، فالحاجة قائمة إلى أن تكون هناك قدرة واجبة قائمة وغنية بذاتها.

والذي يبدو أنّ البيان القرآني والروائي يرجع إلى هذا الأساس، لما يفيده من أنّ الخلق والتدبير قائمان بالقدرة.

توجد أدلّة عقلية ونقلية أُخرى استفاضت الكتب المختصّة بذكرها[1].

هناك أيضاً من استدلّ بإجماع الملل والنحل والأديان والشرائع السماوية. وبصرف النظر عمّا إذا كان يصحّ الاستناد إلى مثل هذه الإجماعات أم لا، فإنَّ المستفاد منها يقيناً أنّها تقوّي في الإنسان ما انتهى إليه من الدليل، وتصحّ مؤيّداً عليه. فعندما ينتهي الإنسان من الأدلّة العقلية والنقلية يعيش حالة من الاطمئنان إلى صحّة موقفه وأنّه على الحقّ والصراط المستقيم، وهو يرى إجماع أهل الملل والنحل وتوافق الأديان والشرائع مع ما انتهى إليه، وإلاّ لو لم يكن الأمر كذلك لوقع في أصل المسألة شيء من الاختلاف.

بعد أن انتهى البحث إلى هذه التخوم وبانت حدوده وثغوره يكون من المنطقي معالجة الأسئلة التي تُثار في مدار هذه الصفة سواء على شكل استفهامات تحتاج إلى علاج، أو نقاط إضافية تزيد من استحكام البناء النظري للبحث وتقوّي متانته.

---

(١) ينظر على سبيل المثال: **شرح تجريد العقائد** للقوشجي؛ **شوارق الإلهام** للاهيجي؛ **إرشاد الطالبين** للفاضل المقداد. وكمصدر معاصر يُنظر: **الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل**، مصدر سابق، بحث القدرة، ص١٣٣ ـ ١٤٣.

## ٧ـ أسئلة حول القدرة

### السؤال الأوّل: صفة ذات أم صفة فعل؟

أوّل الأسئلة يتصل بطبيعة صفة القدرة: أصفة ذات هي أم صفة فعل؟ قبل الإجابة يحسن بنا استعادة تمييز مرّت إليه الإشارة سابقاً بين صفات الذات وصفات الفعل.

في هذا المجال معياران قدّمهما البحث العقَدي أحدهما كلاميّ والآخر فلسفيّ. ففي مضمار البحث الفلسفي انتهى المعيار الأساس إلى أنّ الذات إذا كانت بنفسها كافية للاتّصاف بتلك الصفة فهي صفة ذات، أمّا إذا كانت محتاجة إلى الغير للاتصاف بها فهي صفة فعل. مثال الأوّل العلم والحياة؛ فإنّ الاتّصاف بهما لا يتوقّف على شيء بل نفس الذات كافية للاتصاف بهما. ومثال الثاني: الرازق والخالق، فمن دون وجود مخلوق ومرزوق لا معنى للاتّصاف بالخالق والرازق.

أمّا في مضمار البحث الكلامي فإنَّ الميزان يفيد أنّ صفة الذات هي كلّ صفة اتّصف بها الله سبحانه ولم يتصف بضدّها ونقيضها كالعلم والقدرة، فلا يصحّ أن يكون عالماً بشيء وجاهلاً بشيء آخر، أو قادراً على شيء وعاجزاً عن آخر. أمّا صفة الفعل فهي كلّ صفة يتّصف بها الله سبحانه وبما يضادّها مثل: خلَق ولم يخلق، أراد ولم يرد، أعطى ومنع، بسط وقبض وهكذا.

هذا هو المعيار العامّ وإن كانت هناك فروق أخرى في مجال البحث التفصيلي. الحصيلة أنّه على الملاكين كليهما تعدّ القدرة صفة من صفات الذات لا من صفات الفعل. مع أنّ هذا الميزان يكفي لحسم الإجابة بالأخصّ وأنّه يسجل إجماع النسقين الكلامي والفلسفي والتقاءهما عليه، إلاّ أنّ هناك رواية مهمّة في هذا المجال تفيد صراحة أنَّ القدرة من صفات الذات.

ففي حديث عن محمد بن عرفة، قال: قلت للرضا عليه السلام: خلق الله الأشياء بالقدرة أم بغير القدرة[١]؟ فقال: «**لا يجوز أن يكون خلق الأشياء بالقدرة، لأنّك إذا قلت خلق الأشياء بالقدرة فكأنّك قد جعلت القدرة شيئاً غيره، وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء، وهذا شرك[٢]. وإذا قلت خلق الأشياء بقدرة، فإنّما تصفه أنّه جعلها باقتدار عليها وقدرة، ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج إلى غيره**»[٣].

يبتغي النصّ أن يفصح بوضوح بأنَّ القدرة ليست شيئاً غير الله سبحانه، فإذن لابدّ أن تكون عين الذات، وإذا صارت عين الذات فلا يمكن أن تكون صفة فعل، بل لابدّ أن تكون صفة ذات، وهو المطلوب.

على أنّ النصّ يلتقي في دلالته على نفي آلية القدرة، بقوله عليه السلام: «**وجعلتها آلة له بها خلق الأشياء**» مع منحىً سبق وأن لاحظناه عند دراسة نظريات المسلمين في الصفات، إذ رأينا أنّ الاتجاه الأشعري يثبت قِدم الصفات، ومن ثمّ يلتزم بأنّها زائدة على الذات، عندما ذهب إلى أنّ الله سبحانه عالم بعلم، وبذا يكون العلم غير الذات. وهذا ما تصدّى إليه منهج المعرفة التوحيدية عند أئمّة أهل البيت عليهم السلام في التأكيد على أنّه عالم لا

---

(١) في التعبير ما يفصح عن السبب الكامن وراء ما استدلّ عليه الأعلام من أنّ إيجاده الخلق هو دليل قدرته، وأنّ القدرة منشأ الخلق.

(٢) لو أنّ أحدهم مارس في الوقت الحاضر مثل هذه الدقّة في استخدام الألفاظ وتدريب السائل والمتعلِّم على صحّة استعمال اللفظ في موضعه، فلربما اعترض عليه آخرون وأنكروا عليه جدوى مثل هذا النهج التدقيقي، بل ربّما حملوا ذلك على التعالم أو الفضول العلمي، مع أنَّ النصوص الروائية مشحونة بمثل هذه النقاط الدقيقة التي تأتي على سبيل التعليم والتحذير من الوقوع بمزالق الاستخدامات الخاطئة.

(٣) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ١٢، ص١٣٠ ـ ١٣١.

بعلم، سميع لا بسمع، حيّ لا بحياة، وقادر لا بقدرة كما هو الحال في البحث الذي بين أيدينا، بل هو ذات عالمة حيّة سمّاعة بصيرة قادرة، من دون توسّط شيء بين الصفة والذات.

## السؤال الثاني: اكتناه القدرة

إذا كانت القدرة عين الذات فهل يمكن الوقوف على حقيقتها واكتناهها؟ من الواضح أنّ المباني التي أشيد عليها منهج الكتاب، بالأخصّ التمهيدية، تجمل الإجابة بالنفي، ربما دون حاجة إلى طرح السؤال أصلاً، وذلك لما مرّ من استحالة اكتناه الذات، والقدرة مصداقاً هي عين الذات.

بيدَ أنّ الذي دفع إلى عنونة المسألة وعرضها في سؤال مستقلّ هو مجيئها بهذا الشكل في نصوص أئمّة أهل البيت عليهم السلام؛ من ذلك ما جاء من كلام للإمام أمير المؤمنين في خطبة «الأشباح» حيث قال عليه السلام: «**ولا تقدِّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين. هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك منقطع قدرته، وحاول الفكر المبرّأ من خطرات الوساوس أن يقع عليه في ميقات غيوب ملكوته، وتولّهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته، وغمضت مداخل العقول في حيث لا تبلغه الصفات لتناول علم ذاته، ردعها وهي تجوب مهاوي سُدَف الغيوب، متخلّصة إليه سبحانه، فرجعت إذ جُبهت معترفةً بأنّه لا يُنال بجور الاعتساف كنه معرفته**»[1].

لقد انطلق النصّ العلويّ وهو يتحدّث عن القادر، لكنّه ما لبث أن تحوّل إلى كنه المعرفة مسجّلاً استحالتها للذي يتكلّفها اعتسافاً وهو يروم تخطّي دائرة المعرفة الممكنة إلى ما وراءها؛ لأنّ القدرة عين الذات، والذات لا تكتنه.

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٩١ المعروفة بخطبة الأشباح، ص١٢٥ ـ ١٢٦.

**السؤال الثالث: هل القدرة متناهية؟**

بعد أن ثبت أنّ القدرة صفة ذات فمن المستحيل أن تكون متناهية، لأنّ الصفات الذاتية عين الذات مصداقاً وإن كان بعضها مختلفاً عن بعضها الآخر مفهوماً، أي أنّ القدرة غير العلم، والعلم غير الحياة مفهوماً، وهكذا.

ولما كان قد ثبت خلال الأبحاث السابقة أنّه ليس لله حدّ كما مرَّ تفصيلاً في بحث التوحيد الذاتي، لأنَّ مَن حدّه فقد عدَّه، ومَن عدّه فقد أبطل أزله كما يقول الإمام أمير المؤمنين، وإذا بطل أزله فقد صار مسبوقاً بالعدم، وإذا صار مسبوقاً بالعدم صار ممكناً، وإذا صار ممكناً فهو ليس بواجب ولا غنيّ.

على هذا يستحيل لقدرة الله سبحانه أن تكون مقيّدة بقيد، بل هي قدرة مطلقة، ومحال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىً، لأنّ كلّ ما هو غيره قادر على شيء وعاجز عن شيء. كذا في بقيّة الصفات كالحياة والعلم، فالحيّ غيره سبحانه حيّ إلى حدٍّ وبعدها صائر إلى الموت، لأنّه مسبوق بالعدم، والعالم غيره عالمٌ إلى حدٍّ وجاهل فيما وراء ذلك. أمّا الله سبحانه فإذا ثبتت له صفة كمالية ذاتية فلابدّ أن تكون غير متناهية لا يشوبها نقص أو عدم، ولا يكون لها حدّ لأنّها عين ذاته المقدّسة.

على هذا يتّسم ما ذكره الراغب الأصفهاني في «المفردات» عن هذا الجانب من القدرة بالدقّة، إذ يقول: «ومحالٌ أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنىً وإن أُطلق عليه لفظاً، بل حقّه أن يقال قادر على كذا. ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل معنى التقييد، ولهذا لا أحد غير الله يوصف بالقدرة من وجه إلاّ ويصحّ أن يوصف بالعجز من وجه»[(١)].

أمّا ما ذكره في معنى قدرة الله سبحانه من أنّها تعني: «نفي العجز عنه»[(٢)]

---

(١) المفردات في غريب القرآن، الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، ص٣٩٤.
(٢) المصدر السابق، ص٣٩٤.

تأثراً بمنهج إرجاع الصفات الثبوتية إلى صفة سلبية، فهو يواجه إشكالاً معرفياً يتنافى مع منهج الكتاب ونظريته في الإيمان بالمعرفة الممكنة كما مرّ شرحها، وذلك في مقابل النزعة التي تقول بالتعطيل صراحة أو يفضي مقالها إلى التعطيل، وهي تكتفي في كلّ صفة بنفي ضدّها، حيث ينتهي معنى العلم عندها إلى نفي الجهل، والقدرة إلى نفي العجز وهكذا بقيّة الصفات.

تؤكّد النصوص القرآنية والحديثية بدورها مطلقية القدرة وعدم تقيّدها بقيد، يقول سبحانه: ﴿**وَكَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيراً**﴾[١] هكذا بإطلاق دونما أي قيد.

أمّا في الجانب الروائي، فنصوص «نهج البلاغة» مكثّفة في تأكيد هذا المعنى، إذ يقول الإمام علي عليه السلام في بعضها: «**وكلّ عزيز غيره ذليل، وكلّ قويّ غيره ضعيف، وكلّ مالك غيره مملوك، وكلّ عالم غيره متعلّم، وكلّ قادر غيره يقدر ويعجز**»[٢].

أمّا من حيث الدليل العقلي فهو الآخر قائم على إثبات سعة قدرته تعالى وإطلاقها وعدم تقيّدها، وهذا من الواضحات.

بيانه: أنّ ذات الله سبحانه وتعالى هي مبدأ قدرته، وهي المقتضي لها ـ والاستخدام نسوقه بهذه الصيغة من باب الضيق في التعبير حيث لا مناص من استعمال مثل هذه الألفاظ لإيصال المعنى ـ ومن هذه الجهة لا يوجد قيد، فإذن المقتضي تامّ، وإذا ما كان شيء من التقييد في القدرة فمنشأه المانع لا المقتضي، لأنّ المقتضي مطلق غير مقيّد؛ لتمثّله بذاته التي هي مبدأ القدرة، والذات مطلقة.

---

(١) الأحزاب: ٢٧.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٦٥، ص٩٦.

هكذا لا يمكن لأيّ تقييد يشوب القدرة أن يرجع إلى الذات، وإنّما يعود إلى المانع وإلى القابل. والمانع إمّا إله غيره في قباله سبحانه وهو محال، وإمّا أنّ الممكن نفسه يعجزه سبحانه، وهذا أيضاً محال، لأنّ صفة الإمكان هي الموجبة للقدرة، بمعنى أنّ الحيثية التي صار على أساسها هذا الشيء مقدوراً تتمثّل في أنّه ممكن الوجود، فكلّ ممكن فهو مقدور.

إذن المقتضى تامّ المبدئية، والقابل تامّ القابلية، فلا معنى لتقييد القدرة. يقول الطوسي في «التجريد»: «وعمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة»[1].

فعلّة أنّ هذا مقدور لله أنّه ممكن، وإلاّ لو كان واجباً أو ممتنعاً لكان خارجاً عن المقسم. وحيث إنّ الإمكان هو علّة المقدورية، وهو حاكم على كلّ شيء، لأنّ كلّ ما خرج عن دائرة الوجوب والامتناع فهو داخل في دائرة الإمكان للحصر العقلي، وحيث صار الإمكان علّة إلى كونه مقدوراً، والمفروض أنّه عامّ، فالقدرة تكون عامّة، وعمومية العلّة التي هي الإمكان تستلزم عومية الصفة التي هي القدرة.

يبدو أنّ هذا المنحى لإثبات عموم القدرة وإطلاقها من خلال الاستناد إلى تمامية المقتضى وإطلاقه متمثِّلاً بالذات وعدم وجود المانع، يعبّر عن اتجاه عامّ لدى الدارسين[2].

لقد تَمَّ في البحوث السابقة إثبات أصل القدرة بنحو القضية المهملة، أمّا مع هذا الدليل العقلي والأدلّة النقلية التي تفوق حدّ الإحصاء، فقد ثبت عموم القدرة على نحو الموجبة الكلّية وأنّها شاملة لكلّ ممكن.

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٨٣.

(٢) ينظر: الإلهيات، مصدر سابق، ص١٤٠ ـ ١٤٢.

## السؤال الرابع: هل تشمل الواجب والممتنع؟

حيث ثبت أنّ قدرته سبحانه غير متناهية بل هي مطلقة غير محدودة بقيد، فهل يعني ذلك أنّها تشمل الواجب والممتنع أيضاً؟ لو قلنا إنّ قدرته سبحانه تشمل الممتنع بالذات للزم من ذلك الخلف والتناقض، لأنّه لو كان الممتنع مشمولاً بالقدرة لأمكن أن يوجد، والمفروض أنّه ممتنع بالذات، إذن ما فرض أنّه ممتنع بالذات ليس ممتنعاً بالذات، وهذا خلف. ومرجع الخلف في نهاية المطاف إلى التناقض.

كذلك في الواجب بالذات. فإذا فُرض أنّه يوجد من الغير باشتمال القدرة عليه، فسيكون واجباً بالغير، وقد فُرِض أنّه واجب بالذات، إذن ما فرض أنّه واجب بالذات ليس واجباً بالذات، وهذا خلف أيضاً.

على هذا لا تشمل القدرة الواجب والممتنع. لكن هذا التعبير ربما أوحى بشيء من تقييد القدرة، بينما المقصود هو أنّ القدرة لا تشملهما لا لضعف أو عجز في الفاعل، بل لعدم قابلية القابل، أمّا لضعفه إلى حد أنّه ممتنع بالذات، أو لغناه ووجوبه بالذات بحيث لا يقبل التأثير، ومن ثَمَّ فهو خارج عن مدار القدرة من دون أن يكون ذلك عجزاً في القدرة ذاتها.

وهذا ما يفسِّر لنا تظافر النصوص القرآنيه والروائية في التأكيد أنّ الله سبحانه ليس بعاجز، وتركيزها على نفي العجز عن الفاعل. إنّما تكمن المشكلة في القابل، إذ لابدَّ وأن يكون قابلاً لأن يأخذ فيض الفاعل. أمّا لو عجز على أن يأخذ فيض الفاعل لضعفه ولهلاكته وبطلانه كالامتناع، أو لقوّة وجوده لكونه واجباً بالذات، فسيكون خارجاً عن مدار القدرة، بيدَ أنّه خروج تخصصيّ لا تخصيصيّ، أي خروج موضوعي لا خروج حكمي.

### مثال البيضة والدنيا

النصوص الروائية حافلة في تأكيد هذا المعنى، منها الرواية المعروفة التي

تنصّ أنّ رجلاً جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام وسأله: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة من غير أن يصغّر الدنيا أو يكبّر البيضة؟ قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز، والذي سألتني لا يكون**»[١].

في تحليل بعض مفردات النصّ نلحظ أنّ قول الإمام: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز**» يشير إلى عدم وجود إشكالية في الفاعل، فالفاعل تامّ الفاعلية ومن ثمّ فهو لا ينسب إلى العجز، إنّما تكمن الإشكالية في موضع آخر عبَّر عنه الإمام بقوله: «**والذي سألتني لا يكون**» حيث المطلوب في سؤال السائل هو الممتنع. والممتنع لا تتعلّق به القدرة، وهذا هو منشأ عدم إمكانه، لا أن هناك استثناءً وتقييداً وعجزاً في الفاعل وفي القدرة الإلهية.

مع أنّ هذا النصّ الروائي تؤيّده نصوص أخرى في تأكيد المضمون ذاته، إلاّ أنّ هناك ما قد يتعارض مع هذا المضمون ويُشعر بالتهافت، وذلك في الحوار الذي جرى بين المتكلِّم هشام بن الحكم وأبي عبدالله الديصاني، إذ سأل الديصاني هشاماً قائلاً له: «ألك ربّ؟ فقال: بلى، قال: قادر؟ قال: نعم قادر، قاهر. قال: يقدر أن يدخل الدُّنيا كلّها في البيضة لا يكبّر البيضة ولا يصغّر الدنيا؟ فقال هشام: النظرة. فقال له: قد أنظرتك حولاً. ثمّ خرج عنه».

عندئذ هرع هشام بن الحكم إلى الإمام أبي عبدالله جعفر بن محمد الصادق فعرض عليه المسألة، فأجابه الإمام عليه السلام: «**يا هشام كم حواسّك؟** قال: خمس. فقال: **أيُّها أصغر؟** فقال: الناظر. فقال: **وكم قدر الناظر؟** قال: مثل العدسة أو أقلّ منها. فقال: **يا هشام، فانظر أمامك وفوقك وأخبرني بما ترى.** فقال: أرى سماءً وأرضاً ودوراً وقصوراً وتراباً وجبالاً وأنهاراً. فقال له أبو عبد الله عليه السلام: **إنّ الذي قدر أن يدخل الذي تراه العدسة أو أقلّ منها قادر أن**

---

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، باب القدرة، الحديث ٩، ص١٣٠.

**يدخل الدنيا كلّها البيضة لا يصغّر الدنيا ولا يكبّر البيضة**»[١].

من الواضح أنّ الأصل هو ما يفيده النصّ الأوّل من عدم تعلّق القدرة بما طلبه السائل في سؤاله؛ لأنّه ممتنع، والقدرة لا تتعلّق بممتنع. وعندئذ فإنَّ الرواية الأولى هي الأصل المحكم وما دونه يحتاج إلى تأويل كما ذهب إليه الباحثون، منهم المجلسي (ت: ١١١١هـ) في «بحار الأنوار» حيث ذكر أربعة وجوه لتأويل الخبر، استظهر من بينها الوجه الرابع الذي قال فيه: «إنّ السائل لما كان قاصراً عن فهم ما هو الحقّ معانداً فلو أجاب عليه السلام بعدم تعلّق القدرة به لتشبّث بذلك ولجَّ وعاند»[٢].

فلو أنّ الإمام عرض الجواب من زاوية أنّ العجز في القابل لا في الفاعل، وذكر أنّ الله سبحانه لا يقدر على ذلك، لكن لا لعجز فيه بل لنقص في القابل، لكان يمكن أن نتصوّر تمسّك السائل ذي الشبهة بالمقطع الأوّل من كلام الإمام الذي يقول فيه: «الذي سألتني لا يكون» وتشبّث به متغافلاً عن الجزء الثاني الذي ينطوي على التوضيح.

من المناسب أن نشير في هذا المجال إلى تعقيب للسيّد الطباطبائي على الرواية التي سبقتها، يقول الإمام عليه السلام: «**والذي سألتني لا يكون**» ذكر فيه: «لأنّ القدرة تتعلّق بما يصحّ حصوله ويمكن وجوده. فما هو ممتنع وجوده ومتعذّر حصوله لا تتعلّق به القدرة، ولا يصحّ أن يُسأل عنه هل الله قادر أن يفعله؟ فإثبات عموم قدرته وتنزيه ساحته عن العجز والقصور لا ينافي عدم إمكان حصول تلك الأمور. وبالجملة فالنقص في القابل دون الفاعل»[٣].

---

(١) التوحيد، مصدر سابق، ص١٢٢ ـ ١٢٣؛ بحار الأنوار، ج٤، ص١٤٠.
(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص١٤٢.
(٣) المصدر السابق، ج٤، تعقيب للطباطبائي على الخبر العاشر في هامش صفحة ١٤٣.

### السؤال الخامس: ما معنى الأهون؟

حيث ثبت أنّ قدرته سبحانه مطلقة غير متناهية فهل يمكن تصوّر أن يكون هناك معنىً للأصعب والأسهل عليه سبحانه بحيث تكون بعض الأفعال أسهل بالنسبة إليه من بعض؟ في الحقيقة ليس في الآيات والنصوص الروائية تعبير «أصعب» لما في ذلك من إساءة أدب إزاء الذات المتعالية المقدّسة، بل ورد فيها أنّ بعض الأفعال أهون، فيكون هناك ما ليس بأهون بحسب المدلول الالتزامي، أي ما هو أصعب ويحتاج إلى قدرة أكبر.

تنطلق البداية المنطقية في الجواب من تحليل السؤال. فعندما يقال: «هذا الفعل صعب وذاك سهل» فما هو منشأ الصعوبة والسهولة؟ يكمن المنشأ في طبيعة المقدّمات التي يستند إليها الفعل. فمن الأفعال ما يتوقّف على مقدّمات قليلة، ومنها ما يتوقّف على مقدّمات كثيرة، وعندئذ يكون الفعل الأوّل سهلاً والثاني صعباً قياساً إليه.

لو افترضنا مقياساً معيّناً للقدرة يتألّف من درجات بحيث يكون لكلّ مقدّمة واحدة عشر درجات، ثمّ افترضنا أنّ هناك فعلاً يتوقّف تحقّقه على مقدّمة واحدة وآخر يتوقّف على عشر مقدّمات، فمن الواضح أنّ الفعل الأوّل يحتاج إلى عشر درجات على سلّم معيار القدرة بينما يحتاج الثاني إلى مئة درجة. ومعنى ذلك أنّ الإنسان الذي ينجز الفعل المؤلّف من مقدّمة واحدة، سيكون عاجزاً عن تحقيق الفعل المؤلف من عشر مقدّمات بقدرة الفعل الأوّل، وبذلك لا يتحقّق الفعل الثاني.

على هذا يقدر الإنسان على تحقيق شيء ويعجز عن تحقيق آخر، ومن ثَمَّ يمكن تصوّر إطلاق الأسهل والأصعب بالنسبة إليه، لأنّ للقدرة الإنسانية مرتبة تبلغها وحدّ لابدّ أن تتوقّف عنده دون أن تستطيع تخطّيه. من البديهيّ أنّ

هذا المعنى من المستحيل أن ينطبق على قدرة الله، وعندئذ لا معنى لأن نتصوّر وجود فعل أو شيء أسهل وآخر أصعب بالنسبة إليه، لما يفضي إليه ذلك من تحيّث في الذات الإلهية، فبالتحيّث يمكن أن يصحّ القول بأنّ الله سبحانه قادر على قدر هذه الحيثية، أمّا ما زاد عن ذلك فيحتاج إلى إضافة حيثية أخرى حتّى يكون قادراً عليه.

من الواضح أنّ هذا مستحيل، ولا يصحّ بالنسبة إلى الله سبحانه لأنّه ذات واحدة بسيطة، والذات هي مبدأ القدرة، وحيث إنّ الذات غير متناهية فإنّ القدرة غير متناهية أيضاً، ومن ثَمَّ لا معنى أن يكون هذا الفعل أسهل من ذاك، وذاك أصعب وأعقد أو أكبر من هذا وهكذا.

فما يثبته البيان العقلي أنّ قدرته سبحانه على حدٍّ سواء بالنسبة إلى جميع الأفعال. وهذا أمر واضح تصرّح به الآيات القرآنية، منها قوله سبحانه: ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[1] من دون فرق بين الأشياء ومقدّمات الأفعال، سواء كان الفعل يتألّف من ألف مقدّمة أو أكثر أو من مقدّمة واحدة أو أقلّ، إذ الآية تتحدّث بإطلاق لا يشوبه أيّ قيد. وكذلك قوله سبحانه: ﴿**وَمَا أَمْرُنَا إِلاَّ وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ**﴾[2]، على أنّ استخدام تعبير «كلمح البصر» يفيد التشبيه لما يألفه الإنسان في حياته من دالّة على السرعة الخارقة، وإلاّ فإنَّ تحقّق الفعل في القدرة الإلهية يفوق حتّى هذا التصوّر، وتخترق حقيقته هذا المدى أيضاً.

لقد جاء في الحديث القدسي عندما سأل موسى عليه السلام ربّه عن خزائنه: **خزائني أقول للشيء كن فيكون**. وحيث إنّ لكلّ شيء خزائن ﴿**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ**

(١) يس: ٨٢.

(٢) القمر: ٥٠.

**إلاّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾**[1]، فإنّه ما من شيء إلاّ وهو متعلّق بـ«كن».

وهذا يعني أنّه يستوي عنده (تعالى) خلق السماوات والأرض وخلق نفس واحدة، من دون فرق، من هذه الجهة، بين الاثنين.

## مثل من واقع الإنسان

يمكن تقريب المعنى من خلال مثال مستلّ من واقع الممارسة الإنسانية. فلو أراد الإنسان من خلال علاقته بالواقع الخارجي أن يحقّق فعلين لأحدهما مقدّمة واحدة وللآخر سبع مقدّمات مثلاً، فمن البديهيّ أنّ تحقيق الفعل الأوّل أسهل من الفعل الثاني، والثاني أصعب من الأوّل. لكن لو انتقلنا إلى صفحة الذهن الإنساني، وأراد الإنسان أن يصوّر في ذهنه صورة لشيء، فلا فرق في قدرة الإيجاد بالنسبة إليه بين أن يصوّر صورة لريشة أو صورة لجبل مع ما بين الاثنين من فارق هائل في الواقع الخارجي. فبمجرّد أن يشاء الإنسان يستطيع الذهن أن يوجد صورة ذهنية لريشة أو ذبابة، كما يستطيع في الوقت نفسه أن يوجد صورة لجبل أو فيل من دون أن يلمس عناءً لا في الذهن ولا في قدرة الإيجاد بين التصوّر الأوّل والتصوّر الثاني.

يتّضح من هذا المثال أنّ كلّ إنسان هو أيضاً مظهر لـ«كن فيكون»، غاية ما في الأمر أنّ هناك دائرة محدّدة لتحقيق هذه الإرادة لا يمكنه أن يتخطّاها.

بيدَ أنّ النتيجة الأهمّ التي تترتّب على هذا المثال أنّ القدرة إذا تحرّكت وفق قاعدة «كن فيكون» فليس هناك فرق في إيجاد الفعل بين أن يكون صغيراً أو كبيراً، ومن ثمّ لا معنى للسهولة والصعوبة، كما لاحظنا ذلك من خلال المثال. عند هذه النقطة نلمس المعنى الذي يذكره المحقّقون بقولهم: إنّ صفحة الاعيان إلى الله، كصفحة الأذهان إلينا. فما دامت الأعيان في الخارج حاضرة

---

(١) الحجر: ٢١.

كلّها عند الله سبحانه فهو يُعمل فيها قدرته من خلال «كن فيكون» من دون فرق بين أن يتوقّف الفعل على واسطة واحدة أو على ألف واسطة.

لا شكّ أنّه قد يعترض بعضٌ على المثال انطلاقاً من قاعدة أنّ المثال يقرّب من جهة ويبعّد من جهة أو من ألف جهة، أو أنّ التمثيل ليس حجّة بحسب قول المناطقة، إلاّ أنّ الذي ذُكر لم يأخذ مكان الدليل العقلي على المسألة، بل سيق من زاوية تقريب أحد زوايا الفكرة إلى الذهن، متمثّلاً في أنّ شيئين في الخارج يمكن أن يكتسب أحدهما صفةَ سهل والآخر صفة صعب، لكن نفس هذين الشيئين يفقدان الخصلة المذكورة عندما يردان على صفحة الذهن، إذ يجيئان في التصوّر الإنساني على درجة سواء من دون أن يكون هناك معنى لإطلاق أنّ هذا أسهل وذاك أصعب على مستوى إيجاد صورتهما الذهنية بالنسبة إلى الإنسان. مع ذلك نأمل أن لا يفضي هذا التمثيل إلى خلط بين القدرة الإلهية المطلقة والقدرة الإنسانية من زاوية الفهم والإدراك بالنحو الذي يؤدّي إلى ترحيل بعض قيود وشرائط وموانع القدرة الإنسانية وتعميمها في فهم وإدراك القدرة الإلهية. فالقدرة في الإنسان مقيّدة ولا يملك بإزاء فعل كتناول الطعام مثلاً سوى الإرادة، وما يزيد على ذلك فهو وسائط وشرائط وموانع خارجة عن قدرته بالحقيقة وقيد يقيّدها، بحيث إذا ما أراد الإنسان أن يعمل قدرته في تناول الطعام فإنّ عليه أن يهيّئ تلك الأمور التي تتقيّد بها قدرته في التأثير كتحصيل الغذاء ووضعه قريباً منه، ورفع الموانع واستخدام الأدوات البدنية اللازمة وهكذا.

إذن فـ«قلّة هذه الأمور وكثرتها وقربها وبعدها وما أشبه ذلك من صفاتها توجب اختلاف الفعل في السهولة وعدمها وضعف القدرة وقوّتها، فتقيّد القدرة هو الموجب للاختلاف.

وأمّا قدرته تعالى فإنّها عين ذاته التي يجب وجودها ويمتنع عدمها. وإذا

كان كذلك فلو تقيّدت بقيد من وجود سبب أو شرط أو عدم مانع لانعدمت بانعدام قيدها، وهو محال، فقدرته تعالى مطلقة غير محدّدة بحدٍّ ولا مقيّدة بقيد، عامّة تتعلّق بكلّ شيء على حدٍّ سواء من غير أن يكون شيء بالنسبة إليه أصعب من شيء أو أسهل»[١].

بهذا يتّضح أنّ القاعدة التي تفيد «أنّ الأفعال والأشياء جميعاً إلى قدرة الله على حدٍّ سواء، لا معنى فيها لأن يكون هذا الفعل أسهل وذاك أصعب» تستند إلى برهان عقليّ، والمثال المساق ما هو إلاّ تمثيل نقليّ يهدف إضاءة المسألة وتسهيل تلقّيها وحسب.

## الموقف النقلي

في الوقت ذاته حريّ بنا أن ننتبه إلى أنّ هذه المعاني مبثوثة في النصوص الروائية على أحسن وجه، لاسيما «نهج البلاغة»، بخاصّة الخطبة (١٨٦) التي يقول الشريف الرضي في وصفها: «في التوحيد، وتجمع هذه الخطبة من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة». يقول الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام في جزء منها وهو يذكر خلقه سبحانه للدنيا وما فيها: «**لم يتكأَدْهُ صنع شيء منها إذ صنعه، ولم يؤُده**[٢] **منها خلق ما خلقه وبرَأه**» إلى أن يقول: «**ثمّ هو يفنيها بعد تكوينها، لا لسأمٍ دخل عليه في تصريفها وتدبيرها، ولا لراحةٍ واصلة إليه، ولا لثقل شيء منها عليه. لا يملُّه طول بقائها فيدعوه إلى سرعة إفنائها، ولكنّه سبحانه دبّرها بلطفه، وأمسكها بأمره، وأتقنها بقدرته، ثمّ يعيدها بعد الفناء من غير حاجة منه إليها، ولا استعانة بشيء منها عليها، ولا لانصراف من حال وحشة إلى حال استئناس، ولا من حال جهل وعمىً إلى حال علم والتماس، ولا من فقر وحاجة**

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٢، ص٣٠٦.

(٢) لم يتكأَدهُ: لم يشقّ عليه. ولم يؤده: لم يثقله، نهج البلاغة، مصدر سابق، ص٦٤٧.

**إلى غنىً وكثرة، ولا من ذلٍّ وضعة إلى عزّة وقدرة»**[١].

يفيض النصّ في تأكيد قدرة الله المطلقة التي تنصرف إلى الأشياء جميعاً على حدٍّ سواء. كما أنّ جمع الإتقان إلى القدرة في قوله: «وأتقنها بقدرته» تأييد لمن استدلّ بإتقان الخلق والنظام الوجودي على إثبات القدرة.

في نصّ روائيّ آخر يسأل شخصٌ الإمامَ جعفر الصادق عن قول الله سبحانه: ﴿**وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الأَرْضِ**﴾[٢]، فيجيبه عليه السلام بقوله: **كذلك هو في كلّ مكان.** قال السائل: قلت: بذاته؟ قال: «**ويحك إنّ الأماكن أقدار، فإذا قلت: في مكان بذاته لزمك أن تقول في أقدار وغير ذلك، ولكن هو بائن من خلقه، محيط بما خلق علماً وقدرةً وإحاطةً وسلطاناً وملكاً، وليس علمه بما في الأرض بأقلّ ممّا في السماء، لا يبعد منه شيء، والأشياء له سواء علماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً وإحاطةً**»[٣].

يُثبّت النصّ بوضوح أنّ الأشياء سواءٌ بالنسبة إلى قدرة الله سبحانه حتّى ليمكن تشبيه ذلك بمركز الدائرة، فلا توجد ثمَّ نقطة على المحيط أقرب إلى المركز من أخرى، وإن كانت بالنسبة إلى بعضها تتفاوت قرباً وبعداً.

## آية وإشكالية

إنّ إثبات القدرة بهذا المعنى بحيث لا يكون هناك سهل وصعب بالنسبة إليه سبحانه، يواجه مشكلة في ضوء قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ المَثَلُ الأعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾[٤]. فما يستفاد من الآية بالدلالة الالتزامية أنّ الإنشاء والبدء الذي

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٦.

(٢) الأنعام: ٣.

(٣) توحيد الصدوق، باب القدرة، الحديث ١٥، ص١٣٣.

(٤) الروم: ٢٧.

يقابل الإعادة ليس بأهون، إلاّ إذا وجدت قرينة تصرف النصّ عن معناه الظاهر إذا لم يمكن توجيهه بحسب الظواهر اللغوية.

المطروح الآن للبحث هو: كيف نعالج الإشكالية القائمة بين ما تمّ إثباته آنفاً من نفي السهل والصعب، وبين ما يتحدّث عنه ظاهر الآية من أنّ الإعادة أهون، وهو ما يتنافى مع قدرته المطلقة غير المحدودة التي لا يختلف حالها في تعلّقها بشيء دون شيء؟

## معالجة الزمخشري

تعدّدت محاولات المفسِّرين وما قدّموه من معالجات لهذه الإشكالية توفّر الطباطبائي على تقديم عدد منها[1]. من أبرزها ما تقدّم به الزمخشري في «الكشاف» من أنَّ التفضيل في صيغة «أهون» إنّما هو للإعادة في نفسها بالقياس إلى الإنشاء الابتدائي لا بالنسبة إليه سبحانه، ووقوع التفضيل بين فعل منه وفعل، لا بأس به، كما في قوله سبحانه: ﴿**لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ**﴾[2]، على ما يفيده قوله: «فإن قلت: ما بال الإعادة استعظمت في قوله ﴿**ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ**﴾ (الروم: ٢٥) حتّى كأنّها فضلت على قيام السماوات والأرض بأمره، ثمّ هوّنت بعد ذلك؟ قلت: الإعادة في نفسها عظيمة، ولكنّها هوّنت بالقياس إلى الإنشاء»[3].

في ضوء هذه المعالجة يكون التفضيل في الآية قد وقع بين فعل وفعل بالنسبة إلى الأفعال نفسها لا بالنسبة إليه سبحانه، أي إنّ التفضيل وقع من

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٦، ص١٧٣ ـ ١٧٤.

(٢) المؤمن: ٥٧.

(٣) الكشاف عن دقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٢٨هـ)، طبعة بيروت، دار الكتاب العربي، ج٣، ص٤٧٦.

جهة القابل لا من جهة الفاعل، لكن هذا الوجه وإن كان وجيهاً في نفسه إلاّ أنّه لا يحل الإشكال، لأنّ الآية تتحدّث صراحة بقوله سبحانه: ﴿**عَلَيْه**﴾ حيث يرجع الضمير إلى الله لا إلى الأفعال، ومن ثَمَّ فهي ناظرة إلى الفاعل لا إلى الأفعال، وفي ذلك أصدق شاهد على أنّ القياس الواقع بين الإعادة والإنشاء إنّما هو بالنسبة إليه سبحانه لا بين الإعادة والإنشاء[1].

أجل، لو جاءت صيغة التفضيل مطلقة لما يفيد أنّ ذلك أهون مطلقاً أو أكبر مطلقاً دون صيغة الآية في قوله: ﴿**وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْه**﴾ حيث يعود الضمير إلى الله، لكان يمكن صرف التفضيل إلى الأفعال بعضها على بعض دون الفاعل، ولصحّ هذا الوجه الذي ذكره الزمخشري.

## معالجة الطبا ـبائي

يقدّم الطباطبائي معالجة لا تنفي ما عند الزمخشري بل تؤسِّس عليه لكنّها توجّهه وجهة أُخرى. ينطلق رحمه الله في البدء من قاعدة مرّت علينا خلال هذا الكتاب مرّات تفيد أنّ كلّ صفة كمالية ثبتت لموجود فأحسنها وأكملها وأشرفها ثابت لله سبحانه، فإذا ما ثبت العلم لموجود فأحسنه وأشرفه وأعلاه ثابت لله، جرياً على قاعدة: ﴿**وَلله الأَسْمَاءُ الحُسْنَى**﴾[2].

ولو عدنا إلى الإعادة والإنَشاء بحسب طبعهما فإنَّ الإعادة أسهل من الإنشاء ـ وبهذا استفاد من رأي الزمخشري ـ في مقياس الناس. وبذا فإنّ أفضل هذا الأهون أو الأسهل وأعلى درجاته متمثِّلاً بالهين المحض موجود لله سبحانه ككمال من كمالاته.

وبهذا يصير مفاد الآية: إذا كان هذا (الإعادة) هيّناً عند الناس فهو عند

---

(١) ينظر: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٦، ص١٧٣.

(٢) الأعراف: ١٨٠.

الله أهون بمقتضى أفعل التفضيل وجرياً لقاعدة أنّ له من كلّ كمال وجوديّ أحسنه، لا أنّ الأفعال بعضها أهون من بعض بالنسبة إلى قدرة الله سبحانه. بتعبير آخر: إذا كان هذا الفعل عند الناس هيّناً بدرجة عشرة مثلاً، فهو أهون عند الله بدرجة صفر، لأنّ له من هذا الكمال الذي هو الهون أحسنه متمثِّلاً بالهون المحض الذي لا تخالطه صعوبة ولا تشوبه مشقّة. وذلك على غرار ما في الصفات الكمالية الأخرى كالعلم مثلاً، فإذا ما وصف الإنسان بأنّه عالم فإنّ الله أعلم بشكل مطلق وغير متناه، وكذا هذا الفعل المتمثِّل بالإعادة حيث هو أسهل عند الإنسان من الإنشاء والابتداء، فإنّ هذا الأسهل لو نُسب إلى الله فسيكون الأسهل مطلقاً.

يقول الطباطبائي في بيان نظريته بعد استعراض عدد من نظريات المفسِّرين ومناقشتها: «والذي ينبغي أن يقال: إنّ الجملة ـ أعني قوله: ﴿**وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾ ـ معلّل بقوله بعده: ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الأعْلَى فِي السَّماوَاتِ وَالأرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الحَكِيمُ**﴾ فهو الحجّة المثبتة لقوله: ﴿**وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ**﴾.

والمستفاد من قوله: ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الأعْلَى**﴾ أنّ كلّ وصف كماليّ يمثِّل به شيء في السماوات والأرض كالحياة والقدرة والعلم والملك والجود والكرم والعظمة والكبرياء وغيرها، فلله سبحانه أعلى ذلك الوصف وأرفعه من مرتبة تلك الموجودات المحدودة، كما قال: ﴿**وَلله الأَسْمَاءُ الْحُسْنَى**﴾ .

ثمّ يستخلص: «فكلّ صفة توجد فيه وفي غيره من المخلوقات، فالذي فيه أعلاها وأفضلها، والذي في غيره مفضول بالنسبة إلى ما عنده. ولمّا كانت الإعادة متّصفة بالهون إذا قيس إلى الإنشاء فيما عند الخلق، فهو عنده تعالى أهون، أي أهون محض غير مخلوط بصعوبة ومشقّة، بخلاف ما عندنا معاشر الخلق. ولا يلزم منه أن يكون في الإنشاء صعوبة ومشقّة عليه (تعالى) لأنّ

المشقّة والصعوبة في الفعل تتبع قدرة الفاعل بالتعاكس، فكلّما قلّت القدرة كثرت المشقّة، وكلّما كثرت (القدرة) قلّت (المشقّة) حتّى إذا كانت القدرة غير متناهية انعدمت المشقّة من رأس، وقدرته تعالى غير متناهية؛ فلا يشقّ عليه فعل أصلاً، وهو المستفاد من قوله: ﴿إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾»[1].

## السؤال السادس: هل يقيّد المعتزلة القدرة؟

ينسب إلى بعض المعتزلة ولاسيّما إبراهيم بن سيّار المشهور بالنظّام (حوالي ١٦٠هـ ـ ٢٣١هـ) الذهاب إلى عدم قدرة الله سبحانه على القبيح.

إنّ من أوضح مصاديق القبيح: الظلم، ومن أوضح مصاديق الحسن: العدل. وفق هذا المذهب فإنّ الله يستطيع أن يفعل العدل لكنّه عاجز عن فعل الظلم، ومن ثَمَّ فهو عاجز عن القبيح. المشكلة أنّ هذا الاتجاه يخلق إشكالية جديدة وهو بصدد حلّ إشكالية قديمة، فإذا ما كان الله عاجزاً عن فعل القبيح فسيكون فعل العدل ضرورياً وواجباً، بحيث يؤول هذا القول بحسب التحليل العقلي إلى نفي القدرة مطلقاً، إذ سيكون سبحانه وفق هذا المنطق فاعلاً مضطرّاً أو فاعلاً موجَباً مضطرّاً إلى العدل، ومستحيلاً عليه القبيح.

يكشف هذا البيان وحده بطلان هذا القول دونما حاجة إلى أدلّة إضافية. لكن مع ذلك فقد ساقت الدراسات المختصّة أدلّة وافرة على دحضه وبيان تهافته. فعلى الصعيد النقضي يلزم من نفي قدرة الله سبحانه على القبيح أن يكون مضطرّاً موجَباً ولا يكون فاعلاً مختاراً.

من جهة أخرى يمكن مناقشة هذا الاتجاه بالسؤال عن مصدر عدم القدرة في مقولة أنّ الله عاجز عن القبيح، إذ لا يعدو ذلك أحد احتمالين؛

---

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج١٦، ص١٧٥.

الأوّل أن يكون لعجزٍ في قدرته سبحانه، وهذا باطل بعد أن ثبت بالأدلّة العقلية والنقلية إطلاق قدرته وشمولها وعدم تناهيها، لأنّها صفة ذات تمتدّ بامتداد الذات نفسها دون أن يحدّها قيد.

أمّا الاحتمال الثاني فيتمثّل في أنّ القبيح لا يمكن أن تناله القدرة ولا أن تشمله بمداها. وهذا بدوره لا يكون إلاّ في إطار إحدى حالتين:

**الأولى**: أن يكون القبيح ممتنعاً بالذات، وليس ثمّ من يلتزم بذلك مطلقاً.

**الثانية**: أن يكون واجباً، وليس في الدنيا من يلتزم أنّ القبيح واجب الوجود حتّى لا تشمله القدرة.

إذا انتفت الحالتان وخرج القبيح عن حدّي الامتناع الذاتي والوجوب فلابدَّ أن يكون ممكناً، وعندئذ فإنّ القدرة تشمله كما تشمل غيره من الممكنات. وبتعبير المحقِّق الطوسي: «وعمومية العلّة تستلزم عمومية الصفة»[(١)].

على أنّ هناك خلطاً وعدم تمييز وقع فيه هذا الفريق من المعتزلة بين عدم الإمكان، وبين أنّه لو فعل القبيح فلازم الفعل أنّه إمّا جاهل وإمّا محتاج، لا أنّ القبيح غير ممكن، على ما أشارت إليه عدد من الكتب المختصّة، منها «إرشاد الطالبين»، فبعد أن ذكر أنّ النظام المعتزلي ذهب إلى منع قدرته سبحانه على القبيح لأنّه يستلزم الجهل أو الحاجة، وهما منتفيان في حقّه، ردَّ عليه بقوله: «إنّهما لازمان للوقوع لا القدرة، فالامتناع من حيث الحكمة»[(٢)].

تبيّن ممّا مرّ أنّ الله سبحانه قادر على فعل القبيح بيدَ أنّه لا يفعله قطعاً. وعدم الفعل مرتبط بعالم الوقوع ولا شأن له بدائرة القدرة ومداها. ولو فعل

---

(١) ينظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلاّمة الحلّي، مصدر سابق، ص٢٨٣.

(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المقداد السيوري، مصدر سابق، ص١٨٨.

جرياً على قاعدة «فرض المحال الوقوعي ليس بمحال» فإنّ هذا الفعل سيكشف عن جهله بأنّ هذا قبيح أو عن حاجته إلى فعل القبيح، وبهذا فإنَّ الجهل والحاجة ينفيان الوقوع ولا ينفيان الإمكان.

## الامتناع الذاتي والامتناع الوقوعي

في الحقيقة تتأسّس الإجابة المبدئية في ضوء موقف واضح من القبيح. ومادام البحث قد قارب هذه النقطة، فمن النافع إضاءتها لما يؤسّس قاعدة يستفيد منها الكتاب ليس في هذا البحث وحده، بل في بحوث أخرى أيضاً.

تتمثّل نقطة الانطلاق بالسؤال عن القبيح أممكن هو ذاتاً أم ممتنع ذاتاً؟ إنّ القبيح ـ في الحقيقة ـ ممكن ذاتاً، من قبيل: إنسان له سبعة رؤوس، وذلك على عكس اجتماع النقيضين الذي يعدّ ممتنعاً ذاتاً. وعندما يكون الفعل أو الشيء ممكناً ذاتاً فإنّ القدرة تتعلّق به بعكس اجتماع النقيضين الذي لا تتعلّق به القدرة لأنّه ممتنع ذاتاً.

لكن ثَمَّ فرق بين الامتناع الذاتي والامتناع الوقوعي هو الذي أفضى إلى وقوع بعضٍ بما وقع به من التباسات بهذا الشأن. ففعل القبيح ممكن بالنسبة إلى الله سبحانه وهو قادر عليه، لكنّه لا يصدر عنه أبداً، ويمتنع وقوعه منه مطلقاً. وفرق كبير بين الاثنين، إذ إن القول بعجزه عنه فضلاً عمّا فيه من تقييد لقدرة الواجب سبحانه فهو يحوّله إلى فاعل مضطرّ، وعندئذ لا يكون فاعلاً مختاراً. أمّا لماذا يمتنع وقوع القبيح منه سبحانه، فلذلك أسباب، منها:

**أوّلاً**: أنّ القبيح لا يسانخ الواجب جلّ وعلا، وهو القائل: ﴿**قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ**﴾[1] والقبيح ليس من شاكلته سبحانه ولا هو مسانخ له.

(١) الإسراء: ٨٤

**ثانياً**: إنّ لصدور القبيح مناشئ منها أنّ فاعله يجهل قبحه فيصدر منه، وهو باطل ومحال بالنسبة إلى الله جلّ شأنه؛ لعلمه المطلق. وإمّا أنّه عالم بقبحه، لكنّه يجد نفسه لا يستطيع أن يصل إلى ما يريد إلاّ من خلال فعل القبيح. وهذا بالنسبة إلى الله سبحانه منافٍ لقدرته المطلقة، فكلّ ما يريد تحقّقه يحقّقه بـ«كن فيكون».

في ضوء ذلك ليست هناك حاجة تدعو الواجب سبحانه إلى فعل القبيح. والالتباس لحقَ المعتزلة ومن تابعهم على هذا المذهب من واقع عدم التمييز بين عدم الإمكان الذاتي وبين عدم الإمكان الوقوعي. على أنّه ليس ثَمَّ ضرورة تحكم أن يتحقّق في الخارج كلّ ما يدخل في دائرة قدرة الله سبحانه كما في الإنسان ذي الرؤوس السبعة مثلاً، فهذا ممكن ولكنّه لا يقع، لجواز كون الشيء ممكناً لذاته لكنّه غير واقع.

وما التبس على النظّام المعتزلي من لزوم الجهل والحاجة على الواجب سبحانه لو قدَر على القبيح، هما لازمان للوقوع لا للقدرة ذاتها، كما أوضح ذلك الطوسي والحلّي وغيرهما من الأعلام.

## السؤال السابع: هل يقيّد الفلاسفة القدرة؟

جاء في نصوص الفلاسفة والحكماء ما يفيد تأكيد إيمانهم بقاعدة أنّ الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد، فهل تعدّ هذه القاعدة ضرباً من التقييد للقدرة الإلهية المطلقة؟

تقع الإجابة عن هذا السؤال في نطاق مرتبتين تفصيلية وإجمالية. ففي المرتبة التفصيلية لابدّ أن يتوفّر البحث على دراسة الأساس أو المبنى النظري الذي تقوم عليه القاعدة، الذي يرجع في جزء منه إلى بداية الخلق. أفخلْق الله سبحانه العالم وما ينطوي عليه من موجودات في عرض واحد، أم خلقه من خلال نظام السببية والعلّة والمعلول؟

ثُمَّ ما هو هذا الواحد الذي خلقه الله سبحانه في البدء وفق قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد»؛ أهو العقل الأوّل، أم الصادر الأوّل، أم القلم، أم هو «نوري» ـ أي نور النبيّ ـ كما في رواية «جابر» الشهيرة؟

من جهة أخرى ينبغي أن تتبيّن حقيقة هذا الواحد أو الصادر الأوّل، ما هو؟ أواحدٌ عددي أم ماذا؟

هذه وغيرها أسئلة ونقاط ينبغي أن تتوفّر عليها مرحلة البحث التفصيلي التي نؤجّل الحديث عنها إلى حيث يأتي محلّها في مقدّمات التوحيد الأفعالي.

أمّا بشأن المرتبة الإجمالية التي تنهض بها هذه الأسطر، فإنّ روح البحث تتجه مباشرة إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل ترجع قاعدة (الواحد لا يصدر منه إلاّ واحد) التي يتبنّاها الفيلسوف إلى تقييد القدرة الإلهية؟

فهِم عدد من أقطاب المتكلِّمين أنّ هذه القاعدة الفلسفية تفضي إلى تقييد القدرة، وبذلك ناقشوها ورفضوها.

على سبيل المثال عندما يصل العلاّمة الحلّي في شرحه لكتاب «تجريد الاعتقاد» إلى مبحث القدرة ويناقش من يقول بعموم هذه الصفة ومن يقيدها، يقول بشأن الفلاسفة: «فإنّ الفلاسفة قالوا: إنّه تعالى قادر على شيء واحد، لأنّ الواحد لا يتعدّد أثره، وقد تقدّم بطلان مقالتهم»[(١)].

كما أنّه يومئ إلى النقطة ذاتها في كتاب آخر له هو «نهج المسترشدين» حيث يقول المقداد السيوري (ت: ٨٢٦ هـ) أحد أبرز شرّاح كتاب الحلّي، ما نصّه في توضيح مراده: «فإنّ الحكماء منعوا من قدرته على أكثر من الواحد، وحكموا بأنّه لا يصدر عنه بذاته إلاّ شيء واحد، وهو العقل، وقد تقدّم حجّتهم على ذلك والجواب عنها»[(٢)].

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق، ص٢٨٣.

(٢) إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، مصدر سابق، ص١٨٧.

هكذا إذن يستقرّ الفهم الكلامي على أنّ الفلاسفة يقيّدون القدرة من خلال قاعدة الواحد. وهذا الفهم ما يزال هو المألوف داخل صفوف الفكر الكلامي المعاصر.

إلى أن يحين وقت النقاش التفصيلي للمسألة في مقدّمات التوحيد الأفعالي ـ كما سلف القول ـ نكتفي بإشارة تتّجه إلى استبيان المغزى الدقيق للقاعدة كما يعرضها الفلاسفة في نصوصهم. يعتقد هؤلاء أنّ صدور أكثر من واحد ممتنع عقلاً، وإذا كان ممتنعاً عقلاً فلا تشمله القدرة، ومن ثمّ لا يعني ذلك تقييداً لها، لأنّ القدرة ـ كما مرّ ـ لا تتعلّق بالممتنع ذاتاً.

بتعبير آخر: إنّ ما يذكره الفلاسفة في هذه القاعدة يسانخ ما ذكره الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في جواب من سأله: هل يقدر ربّك أن يدخل الدنيا في بيضة؟ حيث قال: «**إنّ الله تبارك وتعالى لا يُنسب إلى العجز والذي سألتني لا يكون**»[1]. فالقصد في مدلول هذه القاعدة لا يكمن في تقييد قدرته بعد أن ثبت إطلاقها وشمولها، بل إنّ المورد المعنيّ لا تتعلّق به القدرة أساساً لأنّه ممتنع بحسب قناعة الفلاسفة، والممتنع وجوده والمتعذّر حصوله لا تتعلّق به القدرة حتى يصحّ أن ينسب التقييد إلى القدرة الإلهية بشأنه.

بهذا يتّفق الفلاسفة مع غيرهم في شمول القدرة للمقدور وعمومها لما تتعلّق به القدرة دون أي تردّد في ذلك.

أجل، يمكن أن يتّجه النقاش لهؤلاء في الصغرى متمثّلةً في أنّ صدور أكثر من واحد من الواحد البسيط ممتنع عقلاً، فإذا ما أبطلت حجّتهم في هذا المضمار، وقام البرهان على إمكان صدور أكثر من واحد، فقد صار ذلك ممكناً، وإذا صار ممكناً فقد تعلّقت به القدرة، ومن ثمّ فلا مشكلة.

---

(١) توحيد الصدوق، باب القدرة، الحديث ٩، ص١٣٠.

إلى هذا التمييز الدقيق بين مدلول القاعدة وقناعة الحكماء أشار الطباطبائي في نصّه التالي عند بلوغه قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد): «وقد اعترض عليه بالمعارضة أنّ لازمه عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد، وفيه تقييد قدرته، وقد بُرهن على إطلاق قدرته وأنّها عين ذاته المتعالية.

ويردّه أنّه (أي صدور أكثر من واحد عن الواحد) مستحيل بالبرهان، والقدرة لا تتعلّق بالمحال، لأنّه بطلان محض لا شيئية له. فالقدرة المطلقة على إطلاقها»[1]. إذن المرتكز الذي ترتكن إليه قناعة هؤلاء أنّ صدور أكثر من واحد محال، مثله كمثل اجتماع النقيضين، لا أنّه ممكن وأنّ الله سبحانه غير قادر عليه.

بهذا الاعتبار لا يعدّ هذا المنحى في الفهم الفلسفي تقييداً للقدرة، بل هم يؤمنون مع غيرهم بإطلاقها.

## ٨ـ الخلاصة

يمكن تلخيص أهمّ أفكار بحث القدرة في النقاط التالية:

١ ـ ليس هناك اختلاف بين أهل القبلة، بل الموحِّدين من أتباع الديانات التوحيدية قاطبة في أنّ القدرة من صفات الله سبحانه، إنّما الكلام في تعليل القدرة وتفسيرها وبيان مداها وما يرتبط بها.

٢ ـ تعدّ القدرة من البحوث المفصلية التي تميّز بين النسقين الكلامي والفلسفي. فوفق التعريف المنتخب وما يتضمّنه ويترتّب عليه من لوازم يتحدّد الموقف المعرفي للإنسان وما إذا كان داخلاً في النسق الكلامي أو الفلسفي.

---

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، ص١٦٦.

٣ ـ في ضوء ما تقدّم نشأ ضرب من التقابل في فكر المسلمين التوحيدي بين المتكلِّمين والفلاسفة في تعريف القدرة وتفسيرها. وهذا ما أملى على البحث تحديد كلّ تعريف وبيانه، ثمّ تحرير محلّ النزاع بين الاثنين.

٤ ـ بعد أن اتّضحت ثغور المسألة وحدودها انتقل البحث لتقديم النظرية التي يؤمن بها الكتاب في تفسير القدرة. وكان أبرز ما انتهت إليه نظرية التفسير أنّها سجّلت التقاءً واحداً على الأقل مع الفهم الكلامي رغم إيمانها بالتغاير العامّ بين الفهمين الكلامي والفلسفي.

كما كان من النتائج المترتّبة على نظرية التفسير التي قدّمها الكتاب إثبات نتائج عدّة أبرزها أنّ القدرة صفة ذات وما يلحق ذلك من لوازم تلتحق بالصفات الذاتية.

٥ ـ تناول البحث بعدئذ أدلّة القدرة مستعرضاً أبرزها في العقل والنقل.

٦ ـ على مدار القسم الأخير استعرض البحث من خلال سبعة أسئلة أبرز وأهمّ الإشكاليات والاستفهامات التي تحوم حول القدرة ممّا يؤثّر على إطلاقها وشمولها وعمومها بحسب المواصفات التي انتهت إليها نظرية التفسير.

كان من بين هذه الأسئلة مناقشة مكثّفة لإشكالية الأسهل والأصعب وهل لها معنى أمام ساحة القدرة الإلهية؟ ومناقشة فريق من المعتزلة فيما نسب إليه من عدم قدرة الله سبحانه على القبيح، وأخيراً مناقشة الفلاسفة في قاعدة (الواحد لا يصدر عنه إلاّ واحد) وهل هذه القاعدة تفضي إلى تقييد القدرة حقاً؟

في ضوء هذه الحصيلة التي طافت في عدد من الصفات أبرزها الحياة والعلم والقدرة لم يبق أمامنا سوى مبحث تطبيقي واحد في مجال التوحيد الصفاتي يرتبط هذه المرّة بصفتي السمع والبصر.

## البحث السادس

# السمع والبصر

### تمهيد

ينصبّ البحث في ما يلي على السمع والبصر بوصفهما آخر مثال تطبيقيّ في التوحيد الصفاتي. والذي يلحظ في هذا المجال هو وفرة الآيات القرآنية التي تذكر السمع والبصر كصفتين من صفات الله سبحانه، إذ تعدّ هذه النصوص بالعشرات، وهي تزداد كثيراً إذا ما أُضيفت إليها النصوص الحديثية الكريمة.

فمن الآيات يُشار إلى ما يلي:

- قوله سبحانه: ﴿**ذَلِكَ بِأَنَّ اللهَ يُولِجُ اللَّيْلِ فِي النَّهَارَ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[1].
- قوله سبحانه: ﴿**اللهُ يَصْطَفِي مِنَ المَلائِكَةِ رُسُلاً وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[2].
- قوله سبحانه: ﴿**مَا خَلْقُكُمْ وَلا بَعْثُكُمْ إِلاَّ كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[3].
- قوله سبحانه: ﴿**وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لا يَقْضُونَ بِشَيْءٍ إِنَّ اللهَ هُوَ**

---

(١) الحج: ٦١.

(٢) الحج: ٧٥.

(٣) لقمان: ٢٨.

**السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾**[١].

- قوله سبحانه: ﴿**فَاسْتَعِذْ بِاللهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٢].
- قوله سبحانه: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾[٣].
- قوله سبحانه: ﴿**وَاللهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ**﴾[٤].
- قوله سبحانه: ﴿**إِنَّ اللهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً**﴾[٥].
- قوله سبحانه: ﴿**فَعِنْدَ اللهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً**﴾[٦].

في هذا الضوء التقت نصوص عديدة على مستوى المختصّين في الدراسات الكلامية والفلسفية بأنّ السمع والبصر من الصفات القطعية التي لا تحتاج إلى إثبات، بل فيهم من تخطّى ذلك ليفيد أنّ ضروري الدين كضروريّ العقل، بعد أن قرّر أنّهما من ضروريات الدين.

على سبيل المثال يقول الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) في «الأسفار»: «قد وردت في شريعتنا الحقّة، بل من ضروريات هذا الدين المبين المعلومة بالقرآن والحديث المتواتر والإجماع من الأمّة أنّ الباري سميع بصير»[٧].

ويعقب السبزواري (ت: ١٢٨٩هـ) على نصّ الشيرازي بقوله: «أو صار في هذه الأوان بحيث لا يحتاج إلى الدليل في إثباتهما له تعالى، لأنّ ضروريّ الدين كضروريّ العقل»[٨].

---

(١) غافر: ٢٠.
(٢) غافر: ٥٦.
(٣) الشورى: ١١.
(٤) المجادلة: ١.
(٥) النساء: ٥٨.
(٦) النساء: ١٣٤.
(٧) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج٦، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢.
(٨) المصدر السابق، هامش صفحة ٤٢١.

وهذه في الحقيقة قاعدة منهجية مهمّة تفيد في حسم عدد من المشكلات في البحث المعرفي والتحليل الفكري. فكما أنَّ القاعدة العقلية تعطي نتيجة يقينية لا تقبل الخلاف فكذلك هو ضروري الدين، وإنّما يتّجه البحث أو ينشأ الخلاف في مثل هذه الموارد في البحث الصغروي المصداقي. وهذه مسألة أُخرى.

إذا كانت هذه الحصيلة على مستوى مدرسة أهل البيت عليهم السلام، فيبدو أنّ القناعة ذاتها تسري عند علماء أهل السنّة. فقد كتب الفخر الرازي (ت: ٦٠٦) في كتابه «محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من العلماء والحكماء والمتكلّمين» المعروف اختصاراً بـ «المحصّل» ما نصّه: «اتّفق المسلمون على أنّه تعالى سميع بصير»[1].

## هيكل البحث

بدا واضحاً من التمهيد المتقدّم عدم وجود خلاف في ثبوت صفتَي السمع والبصر لله سبحانه. إنّما يتخطّى الخلاف هذه الدائرة إلى بحوث تفصيلية ترتبط بموقع هاتين الصفتين بين صفات الذات وصفات الفعل، ودراسة طبيعة علاقتهما بالعلم وما إذا كانا جزءاً منه ومتفرّعان عليه أم زائدين عليه، هكذا إلى بقية البحوث التفصيلية.

في هذا الضوء يمكن وضع الهيكل المنهجي للبحث وفق الخريطة التالية:

١ ـ صفتا ذات أم فعل؟

٢ ـ السمع والبصر وكيفية التحقّق.

---

(١) ينظر: تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصل، نصير الدين الطوسي، إعداد عبدالله نوراني، طبعة جامعة طهران ١٩٨٠، ص٢٨٧. وهذا الكتاب هو في حقيقته شرح نقدي لنصير الدين الطوسي (ت: ٦٧٢هـ) على كتاب فخر الدين الرازي.

**٣ ـ** العلاقة مع العلم.

**٤ ـ** البُعد التربوي للصفتين.

**٥ ـ** الخلاصة.

## ١ـ صفتا ذات أم فعل؟

ما يتّضح من الاحتكام إلى البيان الذي قدّمه الكتاب في التمييز بين صفة الذات وصفة الفعل[١] أنّ السمع والبصر من صفات الذات وليسا من صفات الفعل.

علاوة على ذلك فإنّ في روايات أئمّة أهل البيت عليهم السلام ما يشبه الإجماع تقريباً على ذلك، من خلال وضع السمع والبصر في عداد العلم والحياة والقدرة، وهي من الصفات الذاتية.

من هذه النصوص:

**١ ـ** عن أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: **لم يزل الله جلّ وعزّ ربّنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مُبصَر، والقدرة ذاته ولا مقدور**»[٢]. يشير النصّ صراحة إلى أنّ السمع والبصر من صفات الذات معهما العلم والقدرة.

**٢ ـ** جاء في نصّ آخر عن حمّاد بن عيسى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام، فقلت: لم يزل الله يعلم؟ قال: **أنّى يكون يعلم ولا معلوم!** قال: قلت: فلم يزل الله يسمع؟ قال: **أنّى يكون ذلك ولا مسموع!** قال: قلت: فلم يزل

---

(١) يلاحظ الكتاب: التوحيد الصفاتي، الصفات الذاتية والفعلية، ص١١٩ ـ ١٢٢ حيث تذكر ضابطتان كلامية وفلسفية للتمييز بين صفات الذات وصفات الفعل.

(٢) **توحيد الصدوق**، مصدر سابق، باب صفات الذات وصفات الأفعال، ح١، ص١٣٩.

يبصر؟ قال: **أنّى يكون ذلك ولا مبصر!** قال: ثمّ قال: **لم يزل الله عليماً سميعاً بصيراً، ذاتٌ علاّمة سميعة بصيرة**»[1].

أنكر النصّ صيغة «يعلم، يسمع، يبصر» واختار عوضاً عنها صيغة «عليم، سميع، بصير». والسبب في ذلك يعود إلى أنّ صيغة الفعل المضارع تدلّ على النسبة التلبّسية التي تقتضي وجود الطرفين[2]، أي هي توحي بوجود المعلوم والمسموع والمبصَر أيضاً، على حين يريد النصّ أن يجزم بوجود العلم قبل المعلوم، والسمع قبل المسموع، والبصر قبل المبصَر، وفي هذا دلالة جليّة على أنّ هذه صفات ذات لا صفات فعل، وهي متحقّقة بالله سبحانه قبل أن يوجد المعلوم والمسموع والمبصَر في الخارج، وإلاّ لو كانت صفة فعل فإنّها تتوقّف على وجود الفعل.

من باب «الأمثال تُضرب ولا تقاس» يمكن مقارنة المسألة بالواقع الإنساني. فللإنسان سمع يتمتّع به حتى مع عدم وجود المسموع، ولا محذور في فعلية السمع وأن يكون المسموع مستقبلياً يأتي بعد ذلك.

هكذا فإنّ الله سبحانه سميع بصير قبل وجود المسموع والمبصَر، حتّى إذا ما أحدث الأشياء وكان المعلوم «وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصَر، والقدرة على المقدور»[3] كما في الحديث الشريف، وذلك بالصيغة التي بُيّنت في البحوث السابقة.

---

(١) توحيد الصدوق، مصدر سابق، الحديث ٢، ص١٣٩.

(٢) جاء في «التوحيد» على هامش الحديث أعلاه: «لا يصحّ أن يقال: الله يعلم بالشيء في الأزل، بل يصحّ أن يقال: إنّه عالم بالشيء في الأزل، لأنّ صيغة المضارع تدلّ على النسبة التلبّسية، وهذه النسبة تقتضي وجود الطرفين في ظرف واحد». المصدر، هامش الصفحة ١٣٩.

(٣) توحيد الصدوق، باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١، ص١٣٩.

لقد مرّت المسألة ذاتها في القدرة، حيث صرّحت النصوص الروائية أنّ الله سبحانه ليس قادراً بالقدرة، بل قادرٌ بقدرة، إذ يمكن أن يكون «الألف واللام» للعهد وهي غير الذات، بعكس ما لو كانت بقدرة، إذ هي عين الذات ولا محذور.

٣ ـ عن الحسين بن خالد، قال: «سمعت الرضا عليّ بن موسى عليه السلام يقول: **لم يزل الله تبارك وتعالى عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً**. فقلت له: يابن رسول الله إنّ قوماً يقولون: إنّه عزّ وجلّ لم يزل عالماً بعلم، وقادراً بقدرة، وحيّاً بحياة، وقديماً بقدم، وسميعاً بسمع، وبصيراً ببصر. فقال عليه السلام: **مَنْ قال ذلك ودان به فقد اتّخذ مع الله آلهةً أُخرى، وليس من ولايتنا على شيء**. ثمّ قال عليه السلام: **لم يزل الله عزّ وجلّ عليماً قادراً حيّاً قديماً سميعاً بصيراً لذاته، تعالى عمّا يقول المشركون والمشبّهون علوّاً كبيراً**»[1].

علاوة على أنّ هذا النصّ يثبت بجلاء أنّ السمع والبصر هما من بين الصفات الذاتية لا الفعلية، فهو يرد على نظرية الأشاعرة في الصفات وما تقضي به من تعدّد القدماء كما مرَّ بحث ذلك تفصيلاً[2].

٤ ـ في الواقعة المعروفة التي انبرى فيها ذعلب ليسأل الإمام علي بن أبي طالب قائلاً: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربّك؟ كان ممّا ردّ عليه الإمام عليه السلام قوله: «**كانَ ربّاً ولا مربوب، وإلهاً ولا مألوه، وعالماً إذ لا معلوم، وسميعاً إذ لا مسموع**»[3].

---

(١) توحيد الصدوق، كتاب باب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ٣، ص١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢) ينظر الكتاب: التوحيد الصفاتي، البحث الأوّل: نظريات المسلمين في الصفات، الأشاعرة ونظرية المغايرة، ص١٣٦ ـ ١٤٣.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه تعالى وحقائقها وصفاتها =

لكن مع ذلك فإنّ استقرار السمع والبصر في عداد الصفات الذاتية لم يمنع من بروز عدد من الإشكاليات التي تحتاج إلى بيان وتوضيح، ربما كان في طليعتها إشكالية الحيثية وإشكالية المتعلّق.

## إشكالية الحيثية

تنطلق هذه الإشكالية من سؤال يقدم منطوقه بالصيغة التالية: إنّ الحيثية التي يسمع بها الله سبحانه أهي الحيثية ذاتها التي يبصر بها أم هناك فرق بين الاثنين؟ الإنسان مثلاً يبصر بشيء ولا يسمع به، كما أنّه يسمع بشيء ولا يبصر به، لأنَّ البصر والسمع شيئان متغايران، فهل يجري الأمر نفسه على الله سبحانه بحيث يكون ثَمَّ تعدّد حيثية في ذاته المتعالية، إذ هو يسمع بحيثية ويبصر بأُخرى؟

لقد تقدّم بيان البرهان العقلي على بطلان تعدّد الحيثية بعد أن ثبت أنّ الله سبحانه بسيط من كلّ جهةٍ، لا يحتمل تعدّد الحيثيات ولا يقبل التجزئة[١].

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الدلالات النقلية مكثّفة في نفي تحيّث الذات، وتشديد النكير على من ينتحل هذا النمط من التفكير.

من هذه الروايات:

١ ـ عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي سأل الإمام الصادق، أنّه قال له: أتقول إنّه سميع بصير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: «**هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه،**

---

= ومعانيها، ج٦، ص٣٠٥.

(١) ينظر الكتاب: القسم الأوّل: التوحيد الذاتي، ص٦٣ ـ ٨٦ (التوحيد الواحدي) ص٩٧ـ ١١٤ (التوحيد الأحدي). كما يلاحظ أيضاً: الإمامية ونظرية عينية الصفات للذات، ص١٥١ـ ١٥٨.

**وليس قولي (إنّه يسمع بنفسه) أنّه شيء، والنفس شيء آخر، ولكنّي أردتُ عبارة عن نفسي إذ كنتُ مسؤولاً، وإفهاماً لك إذ كنتَ سائلاً، فأقول: يسمع بكلّه، لا أنَّ كلّه له بعض، ولكنّي أردت إفهامك والتعبير عن نفسي، وليس مرجعي في ذلك إلاّ إلى أنّه السميع البصير العالم الخبير، بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»**[1].

ينفي النصّ بوضوح تعدّد الحيثيات في الذات بدقّة فائقة في استخدام الألفاظ بغية توصيل المفاهيم بشكل سليم. فلو كانت حيثية السمع غير حيثية البصر فمن المستحيل أن تكون ذاته سمع كلّه، وبصر كلّه، وعلم كلّه، وقدرة كلّها وحياة كلّها. ومع ذلك فإنّ الإمام التزم أقصى حالات الحذر من أن لا توحي إجابته وطبيعة الكلمات التي يستخدمها بالتبعيض والتجزّي. فعندما يقول له: «يسمع بكلّه» يردف ذلك مباشرة: «لا أن كلّه له بعض» إنّما هي الضرورات التي تمليها عملية نقل الفكرة من خلال اللغة.

يلحظ أيضاً أنّ هذه الحقيقة التي يطويها النصّ اكتسبت في صيغة التعبير الفلسفي قاعدة بسيط الحقيقة[2].

---

(١) توحيد الصدوق، صفات الذات وصفات الأفعال، حديث١٠، ص١٤٤ ـ ١٤٥.

(٢) نسجِّل هذه الإشارة ـ وَثَمَّ غيرها كثير ـ في ظلّ بعض الأجواء التي تثير عدداً من الاستفهامات في مواجهة البحث الفلسفي وطبيعة المناشئ التي تقوم عليه أفكاره وقواعده. إنّ الملاحظ أنّه ما من فكرة أو قاعدة أثارها البحث الفلسفي بشأن المعارف الحقّة إلاّ وهناك ما هو أفضل منها موجود في النصوص الحديثية. لكن غاية ما هناك وجود بعض المشكلات المنهجية من ضعف بعض الأسانيد أو إرسال بعض النصوص، وأحياناً عدم كفاية النص الروائي في التأسيس لمطلب عقائدي.

أكثر من ذلك لم يستطع البحث العقلي أن يغطّي في تفصيلاته جميع الأفكار التي أثارتها النصوص الروائية ويؤسّس لها قواعد برهانية ناهضة. =

**٢** ــ عن محمد بن مسلم، عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنّه قال: «**من صفة القديم أنّه واحد أحد صمد، أحديّ المعنى، وليس بمعانٍ كثيرة مختلفة**. قال (الراوي): قلت: جعلت فداك يزعم قوم من أهل العراق أنّه يسمع بغير الذي يبصر، ويبصر بغير الذي يسمع. قال: فقال: **كذبوا وألحدوا وشبّهوا تعالى عن ذلك، إنّه سميع بصير، يسمع بما يُبصر، ويبصر بما يسمع**»[١].

يمكن القول إنّ عبارة «أحديّ المعنى» تشير في لغة الروايات إلى البساطة، كما أنّ النصّ واضح في دلالته على المراد من أنّه سبحانه يسمع بما يبصر ويبصر بما يسمع.

## إشكالية المتعلّق

تواجه عملية النظر إلى السمع والبصر في عداد الصفات الذاتية إشكالية أخرى، مفادها حاجة هاتين الصفتين إلى مُتَعَلَّق، حيث يحتاج السمع إلى مسموع، والبصر إلى مُبصَر، وإلاّ كيف يكون سبحانه سميعاً إذ لا مسموع وبصيراً إذ لا مُبصر؟

الإجابة تبدو ممكنة وواضحة في ضوء المنهجية التي استخدمها الكتاب في معالجة مسألة أخرى طرحت على غرار هذه المسألة متمثّلة في العلم[٢] حيث

= هناك مشكلة أُخرى ساهمت في ذمّ البحث الفلسفي والتقليل من شأنه تتّصل بالمصطلح، فوحدة بعض المصطلحات واشتراكها مع الفلسفة اليونانية في اللفظ ساهم في عزلة الفلسفة. وهذه المشكلة يمكن مواجهة بعض جوانبها من استخدام الاصطلاحات التي تستخدمها الآيات والروايات، ثمّ تشييد الأدلّة لها من خلال البحث العقلي، ممّا يفضي إلى تقليل الحساسيات بهذا الشأن.

(١) توحيد الصدوق، كتاب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٠، ص١٤٤.
كذلك: بحار الأنوار، أبواب الصفات، ج٦، ص٦٩، حديث ١٤.

(٢) ينظر الكتاب: بحث العلم، ص١٩٥ ـ ٣١٨.

ثبت هناك أنّه سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد علماً تفصيلياً هو عين ذاته[١].

لقد انطلقت تلك المنهجية من معطيات البحث العقلي لإثبات قاعدة بسيط الحقيقة التي تمَّ على أساسها تشييد البرهان العقلي[٢]، كما أفادت من دلالات النقل حيث أثبتت نصوص نقلية مكثفة أنّه سبحانه عالم بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد[٣].

على الأساس ذاته يمكن معالجة الإشكالية المطروحة على صعيد السمع والبصر، فكما كان هناك عالم في مقام الذات إذ لا معلوم، ولم يكن معلومه خارجاً عن الذات بل كان عين الذات، لأنّه سبحانه عالم بالأشياء قبل الإيجاد تفصيلاً، فكذلك يمكن تصوّر الأمر ذاته بشأن السمع والبصر، إذ يكون المتعلَّق عين ذاته وليس خارجاً عنها.

عندئذ لا تنافي بين الحقيقة التي تفيد «سميع إذ لا مسموع وبصير إذ لا مُبصَر» وبين أن يحتاج السمع والبصر إلى مُتعلّق، لأنّ الذي تنفيه المقولة هو «لا مسموع» و«لا مُبصَر» و«لا معلوم»، أي ما هو «مسموع ومُبصَر ومعلوم» بما هو فعل وليس بما هو ذات. وإلاّ لو لم تكن الأشياء موجودة عنده تفصيلاً، ومسموعة عنده تفصيلاً، ومُبصَرة عنده تفصيلاً، فلا معنى لتوجّه الخطاب إليها بـ«كن» في قوله ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[٤] حيث لا يكون هناك مرجع يتعلّق به الضمير «له».

بتعبير آخر: لو أردنا أن نغضّ النظر عن البحث الفلسفي الذي يستند إلى

---

(١) ينظر الكتاب: مبحث العلم الذاتي، ص١٩٧ ـ ٢٦٤.

(٢) ينظر الكتاب: مبحث العلم الذاتي، الاستدلال العقلي، ص٢٢٩ ـ ٢٣٦.

(٣) ينظر الكتاب: الدليل النقلي، ص٢٠١ ـ ٢٠٢.

(٤) يس: ٨٢.

قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء، فإنَّ الآيات تدلّ صراحة على نحو وجودٍ يتعلّق به السمع والبصر قبل وجود هذا المسموع والمُبصَر، وكذلك المعلوم بالنسبة إلى العلم.

ففي قوله سبحانه ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[١] سيبرز السؤال عمَّن تتّجه إليه «كن» الوجودية، وعن مرجع الضمير «له» والمعلوم والمسموع والمُبصَر معدومة. لابدَّ أن يكون هناك نحو من الوجود في مقام ذاته سبحانه وفي الصقع الربوبي يتّجه إليه خطاب «كن»[٢] ويكون هو مرجع الضمير «له»، ومن ثَمَّ فهو متعلّق علمه وسمعه وبصره، ولا محذور في ذلك. لكن غاية ما هناك أننا لا نعرف كنه ذلك النحو من الوجود لأنّه مرتبط بمقام الذات[٣].

هكذا يمكن تخطّي الإشكالية المثارة حول متعلّق السمع والبصر كصفتين من صفات الذات، حيث قام التعليل على المنوال ذاته الذي تمّ في تعليل صفة العلم التي هي أيضاً صفة حقيقية ذات إضافة. فكما حلّت هناك إشكالية العلم بلا معلوم بما لا يخرج عن مقام الذات، فكذا الحال بالنسبة إلى السمع والبصر، حيث أمكن تصوّر المتعلّق بما لا يخرج عن مقام الذات أيضاً.

---

(١) يس: ٨٢.

(٢) لاشكّ أن ليس الخطاب منه سبحانه لفظياً بل قوله فعله.

(٣) ثَمَّ في هذا المجال لفتة تفسيرية ؛ إذ الملاحظ أنّ الآيات القرآنية غالباً ما تقدّم السمع على البصر. وقد فسّر ذلك بعضهم بتقدّم السمع وجودياً، ذلك أنّ أوّل كلام وجوديّ شقّ الممكنات لم يكن مرتبطاً بالبصير وإنّما بالسميع. فكن في قوله (يقول له كن) هي كن الوجودية ذات الصلة بعالم السمع لا بعالم البصر، وبذلك تقدّمت، وهذه نكتة ذوقية على أيّ حال، ليس من الضروري أن يكون البرهان قائماً على صحّتها.

## ٢ـ السمع والبصر وكيفية التحقّق

إنّ إثبات أنّ السمع والبصر صفتان من صفات الذات، وأنّهما عين ذاته سبحانه تماماً على حدّ الحياة والعلم والقدرة، وكذلك تجاوز الإشكاليتين المشار إليهما آنفاً، كلّ ذلك لا يخلّص البحث ممّا يحفّ به من مشكلات. ففي هذه المرّة تواجهنا مشكلة الآلة أو الأداة. فلو أخذنا الإنسان كمثال لوجدنا أنّ السمع والبصر لا يتحقّقان في هذا الكائن إلاّ من خلال الآلة والأداة، ومن ثمَّ فإنّ السؤال الذي يواجهنا هو: أ يُشترط تحقّق الأداة والآلة أوّلاً كلّما تحقّق السمع والبصر أم يمكن أن يصار إلى صيغة أخرى بشأن السمع والبصر الإلهيين؟

بصدد مواجهة هذه المسألة أمامنا ثلاثة مستويات من البحث، هي:

**الأوّل**: الموقف الروائي.

**الثاني**: دراسة النسبة التي تربط بين الآلة وهذين الإدراكين لمعرفة هل هي من اللوازم الذاتية؟ وهذا بحث عقليّ.

**الثالث**: طبيعة النتائج المترتّبة على المحصلة التي ينتهي إليها بحث المسألة.

### أ: الموقف الروائي

تصرّح النصوص الروائية وبلغة قاطعة أنّ الله سبحانه منزّه عن الآلات والأدوات والحواسّ، فهو سميع لا بآلة، وبصير لا بحاسّة. هذا المعنى يُلمس بغزارة في نصوص الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام.

من الشواهد الدالّة عليه:

١ ـ قال الإمام أمير المؤمنين عليه السلام متحدّثاً عن الصفات الإلهية: «**السميع لا بأداة، والبصير لا بتفريق آلة، والشاهد لا بمماسّة**»[1].

---

(١) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، مصدر سابق، الخطبة ١٥٢، ص٢١٢.

٢ ـ من قول الإمام علي عليه السلام في جواب سؤال ذعلب اليماني: «**صانع لا بجارحة... بصير لا يوصف بالحاسَّة**»[١].

٣ ـ قوله عليه السلام في خطبة في التوحيد قال عنها الشريف الرضي أنّها تجمع من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة: «**فاعل لا باضطراب آلة... ولا يوصف بشيء من الأجزاء، ولا بالجوارح والأعضاء... يُخبِرُ لا بلسان ولهوات، ويسمع لا بخروق وأدوات، يقول ولا يلفظ**»[٢].

٤ ـ عن الإمام الصادق قوله عليه السلام: «**هو سميع بصير، سميع بغير جارحة، وبصير بغير آلة**»[٣].

٥ ـ وفي جواب الإمام الرضا على سؤال فتح بن يزيد الجرجاني، الذي قال فيه: «فرّجت عنّي فرّج الله عنك، غير أنّك قلت: السميع البصير، سميع بأذن وبصير بالعين؟ فقال: **إنّه يسمع بما يبصر ويرى بما يسمع، بصير لا بعين مثل عين المخلوقين، وسميع لا بسمع مثل سمع السامعين**»[٤].

تنفي هذه النصوص الجوارح والأعضاء والحواسّ والأدوات والآلات على اختلاف فيما بينها في التعبير، وإنّما يحتاج إلى ذلك المخلوق، والخالق ـ جلّ جلاله ـ منزّه عن ذلك كلّه.

## ب: نسبة الآلة إلى السمع والبصر

هل تعدّ نسبة الآلة أو الأداة أو الوسيلة إلى السمع والبصر من اللوازم الذاتية لهذين الإدراكين؟ إذا ثبت أنّها من اللوازم الذاتية فمن المستحيل أن

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٧٩، ص٢٥٨.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٨٦، ص٢٧٤.

(٣) توحيد الصدوق، كتاب صفات الذات وصفات الأفعال، الحديث ١٠، ص١٤٤.

(٤) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٤، ص٢٩٢.

يبقى الملزوم بلا لازمه. أمّا إذا لم يثبت هذا المعنى فيتبيَّن حينئذ أنّ الأداة أو الآلة أو الوسيلة ليست لازماً ذاتياً للسمع والبصر وإنّما هي لازم لمرتبة من المراتب دون جميعها.

عندما نأتي إلى الوجود فهناك مجموعة من الأحكام بعضها من لوازم ذات الوجود، وبعضها الآخر من لوازم بعض مراتب الوجود. على سبيل المثال: يعدّ الحجم لازماً للوجود، ولكن للوجود المادّي الطبيعيّ. كذلك إذا أخذنا الحركة، فهي أيضاً كمال، لكن ليس مطلقاً، بل هي كمال لمن يعيش في نشأة التكامل ويتحرّك على خطِّه. أمّا لو كانت الحركة بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل كمالاً مطلقاً فإنّ المجرّد ـ مثل الله سبحانه ـ لا يوجد فيه تغيّر ولا تطرأ عليه حركة، فيلزم أن يكون فاقداً لهذا الكمال وفق هذا المقياس!

ولو قلنا إنّ الجسمية والحجم والأبعاد الثلاثة كمال وجوديّ، فيلزم من ذلك أن يكون الله سبحانه فاقداً لمثل هذا الكمال؛ لأنّه يفتقر إليها.

كذلك الحال بالنسبة إلى القراءة والكتابة فهما ليسا كمالاً مطلقاً، بل هما كمال نسبيّ، هما كمال للجاهل، أمّا العالم فهما بالنسبة إليه سالبة بانتفاء الموضوع، والاّينبغي القول إنّ الله سبحانه لابدّ أن يقرأ ويكتب لكي يكون واجداً لمثل هذا الكمال، مع أنّ هذين هما وسيلة، والله سبحانه غنيّ عنهما بعلمه المطلق[1].

في ضوء هذه المقدّمة ننعطف إلى السمع والبصر لنرى هل الحاجة إلى الآلة والوسيلة والأداة هي كمال مطلق بحيث لابدّ وأن تكون لازماً مطلقاً للسمع

---

(١) على هذا يمكن أن نسجّل استطراداً أنّ نفي القراءة والكتابة عن النبيّ صلّى الله عليه وآله لا يعني افتقاده لكمال، إذ هما لا يعدوان أن يكونا وسيلتين أغناه الله عنهما بالعصمة والوحي وبقية ضروب الكمال التي تكتنز بها شخصيته المقدّسة.

والبصر، أم هي لازم لمرتبة؟ عند العودة إلى البحوث المختصّة لرجال العلم نجدها تتعامل مع السمع والبصر على أنّهما ضربان من الإدراك، بغضّ النظر عمّا إذا كان هذا الإدراك يرجع إلى العلم أو يختلف عنه، إذ المهمّ أنّهما نوعان من الإدراك.

والذي يُلحظ أنّ هذين الضربين من الإدراك يحتاجان في مرتبة من مراتبهما إلى أداة؛ لضعفهما، لكن لو قُدّر لهذا الإدراك أن يتصعّد في مراتب عالية فسيكون بغنىً عن الأداة. أبرز مثال لذلك وأوضحه هو العلم، فالعلم عندما يكون عند الإنسان لا يعدو أن يكون كيفاً نفسانياً قائماً بالإنسان نفسه. بيدَ أنّ هذا العلم نفسه عندما يصعد إلى الله سبحانه يكون غنيّاً وقائماً بنفسه لأنّه عين الذات.

فلئن كان العلم بالنسبة إلى الإنسان قائماً بالغير، فلا ينبغي أن نتصوّر أنّ ذلك من لوازم العلم بما هو علم وأنّه لابدّ لأيّ علم أن يكون قائماً بالغير.

هنا في الحقيقة تكمن مشكلة بعض الاتجاهات الفلسفية والكلامية، فإنّها لما رأت أنّ العلم عند الإنسان قائم بنحو الكيف النفساني، عمّمت الأمر إلى الله سبحانه فتصوّرت أنّه لابدَّ أن يكون قائماً به، فجعلته زائداً على الذات ولكنّه قديم، كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة.

الحصيلة: أنّ الآلة والأداة والوسيلة بالنسبة إلى السمع والبصر هي ليست من اللوازم المطلقة، وإنّما هي من لوازم بعض مراتب الوجود فحسب، ومن ثمّ فإن الله سبحانه منزّه في سمعه وبصره عن الآلة والجارحة.

عند هذه النقطة في تنزيه المولى ـ جلّ وعلا ـ عن الجارحة والآلة في السمع والبصر التقت نصوص للفريقين، منها ما ذكره أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥) الذي قال عن السمع أثناء شرحه لأسماء الله الحسنى، ما نصّه: «السميع: هو

الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي، فيسمع السرّ والنجوى، بل ما هو أدقّ من ذلك وأخفى، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم. ويسمع بغير أصمخة وآذان، كما يفعل بغير جارحة ويتكلّم بغير لسان. وسمعه منزّه عن أن يتطرّق إليه الحدثان. ومهما نزّهت السميع عن تغيّر يعتريه عند حدوث المسموعات، وقدّسته عن أن يسمع بأذن أو بآلة وأداة، علمت أنّ السمع في حقّه عبارة عن صفة ينكشف بها كمال صفات المسموعات. ومَن لم يدقّق نظره فيه وقع بالضرورة في محض التشبيه، فخذ منه حذرك، ودقّق فيه نظرك»[1].

كما أشار إلى المعنى ذاته صدر الدين الشيرازي في «الأسفار» حين قال في حديثه عن السمع والبصر: إنّ هذا الإدراك «يحصل بغير آلة، وإن لم يحصل فينا؛ لقصورنا، إلاّ بآلة»[2]. ففي النصّ دلالة حاسمة على أنّ الآلة ليست من اللوازم الذاتية للسمع والبصر مطلقاً، وإنّما هي كذلك لبعض مراتب الوجود فقط.

ترتكز هذه المسألة على قاعدة تفيد بأنَّ مراتب الفيض الإلهي كلّما اقتربت

---

(١) كما يكثر التأليف في أوساط علماء مذهب أهل البيت عن الأربعين حديثاً تدويناً وشرحاً اتباعاً للأخبار التي تحثّ على ذلك، فإنّه يكثر التأليف في أوساط علماء مذهب أهل السنّة عن شرح أسماء الله الحسنى اتباعاً للأخبار التي تحثّ على ذلك، ومنها الرواية التي يرفعها الغزالي إلى النبيّ في قوله صلّى الله عليه وآله: «إنّ لله عزّ وجلّ تسعة وتسعين اسماً، مئة إلاّ واحداً، إنّه وتر يحبّ الوتر، من أحصاها دخل الجنّة».

ومن المؤلّفات المهمّة بهذا الشأن كتاب الغزالي الموسوم: **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، تحقيق الدكتور فضلة شحادة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٦، والنصّ المقتبس أعلاه عن صفحة ٩٦.

(٢) **الحكمة المتعالية**، الموقف السادس في كونه تعالى سميعاً بصيراً، ج٦، ص٤٢٢.

منه سبحانه تبسّطت وتوحّدت وقويت، وكلّما ابتعدت عنه تكثّرت وتجزّأت وضعفت. ففي الخطّ النزولي لمراتب الفيض الإلهي بشأن السمع والبصر مثلاً ينفرز السمع عن البصر، بعد أن كان سمعُه بصرَه وبصرُه سمعَه في مقام الذات البسيطة. وبالعكس كلّما اكتسبت المراتب خطّاً صعودياً فإنّها تبدأ بالتوحّد إلى أن تبلغ معدن العظمة فيصير سمعُه عينَ بصره، وبصرُه عينَ سمعه، وهما عينَ قدرته، وقدرتُه عينَ سمعه وبصره وهكذا.

والحقيقة أنّ هذا المسار يعكس قاعدة عامّة تساهم في بناء صرح المعرفة التوحيدية منهجياً في مواضع أخرى غير مقولة السمع والبصر، كما تترتّب عليها آثار في السمع والبصر أيضاً.

## ج: النتائج

نتيجتان تأتيان في طليعة النتائج المترتّبة على البحوث المتقدّمة، هما:

**الأولى**: بفكّ الارتباط بين الآلة وبين السمع والبصر لن يكون هناك معنىً لكي يوصف السمع والبصر أنّهما قويان تارة وضعيفان تارةً أُخرى، وإنّما يصحّ هذا الوصف ويصدق إذا ارتبط السمع والبصر بالآلة، فيقويان إذا قويت الآلة ويضعفان إذا ضعفت، أمّا وهما غير متقوّمين بالآلة ولا يحتاجان إليها، فلا معنى لأن يضعفا في موضع ويقويا في آخر.

**الثانية**: للسمع والبصر عند الإنسان ـ كمثال ـ مدىً محدود، فهناك حدّ للبصر وما بعده عمىً، وهناك حدّ للسمع وما وراءه صمم، أمّا بالنسبة إلى الله سبحانه فلا تصحّ الحدود ولا معنى للمديات، بحيث يكون للسمع مدى ثمّ بعده اللاسمع، وللبصر حدّ وما بعده اللابصر. ومبعث ذلك أنّ السمع والبصر الإلهيين منزّهان عن الجارحة والأداة غنيّان عنها، فهما قوّة مطلقة غير متناهية لأنّهما عين الذات أيضاً والذات غير متناهية.

أجل، يمكن استثناء ما لا يشمله السمع والبصر، بحيث يكون محالاً بالذات، فعندئذ يغدو الأمر سالباً بانتفاء الموضوع، إذ لا يتعلّق به السمع والبصر لضعف في القابل لا لعجز في الفاعل كما تقدّم في الصفات السابقة أيضاً، بالأخصّ بحث القدرة.

إلى هذا المعنى الذي يتحدّث عن محدودية الصفة عند الممكن وإطلاقها عند المطلق غير المتناهي، أشار الإمام أمير المؤمنين علي في قوله عليه السلام: «**وكلّ سميع غيره يصمُّ عن لطيف الأصوات، ويصمّه كبيرها، ويذهب عنه ما بعُد منها، وكلّ بصير غيره يعمى عن خفيّ الألوان ولطيف الأجسام**»[1]، فهو سبحانه سمع كلّه لا صمم فيه، وبصر كلّه لا عمى فيه.

## ٣ـ العلاقة مع العلم

أثارت البحوث المختصّة في المعرفة التوحيدية نقاشاً تفصيلياً في طبيعة علاقة السمع والبصر بالعلم، أهما وصفان مستقلاّن عن العلم أم هما يرجعان إليه؟ بديهيّ أنّ البحث يتّجه إلى المفهوم لا إلى المصداق، وإلاّ من الواضح أنّ السمع والبصر عين العلم مصداقاً، والعلم عين القدرة وهكذا.

لقد أفرز البحث التحليلي عدداً من النظريات يمكن المرور عليها كما يلي:

**النظرية الأولى**: تذهب إلى أنّ السمع والبصر شعبتان من شعب العلم، تماماً كما أنّ الخلق من شعب القدرة، والخبرة من شعب العلم. وهكذا عندما يقال «إنّ الله سميع» فالمقصود مفهوماً علمه سبحانه بالمسموع، كما أنّه عندما يوصف بالبصير فالمراد أنّه سبحانه له علم بالمبصَر، وبهذا يرتدّ السمع والبصر

---

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ٦٥. قال عنها الرضي: إنّ فيها مباحث لطيفة في العلم الإلهي، ص٩٦.

إلى العلم ويرجعان إليه.

يبدو أنّ هذه النظرية لاقت قبولاً عامّاً من الفلاسفة ومتكلِّمي الإمامية عامّة، كما مال إليها خطّ الاعتزال البغدادي وآخرون، حتى قال الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) بهذا الشأن: «ولست أعلم من متكلِّمي الإمامية في هذا الباب خلافاً، وهو مذهب البغداديين من المعتزلة، وجماعة من المرجئة، ونفر من الزيدية، ويخالف فيه المشبّهة وإخوانهم من أصحاب الصفات والبصريون من أهل الاعتزال»[١].

وممّن أشار إلى أنّ هذه النظرية التي تُرجع السمع والبصر إلى العلم في مذهب الفلاسفة، الحسنُ بن يوسف بن مطهّر الحلّي المعروف بالعلاّمة (ت: ٧٢٦هـ) إذ قال: «اتّفق الناس على أنّه تعالى سميع بصير، واختلفوا في معناه. فذهب الفلاسفة وأبو القاسم الكعبي، وأبو الحسين البصري إلى أنّه عبارة عن كونه تعالى عالماً بالمسموعات والمبصرات. وقد ثبت فيما تقدّم أنّه تعالى عالمٌ بكلّ معلوم، فثبت المطلوب»[٢].

ممّن اختار المذهب ذاته وانتصر له من رموز البحث الفلسفي المعاصر، السيّد محمد حسين الطباطبائي (ت: ١٤٠٢هـ) حيث ذكر بعد ردّه على نظرية الشهود الإشراقي والعلم الحضوري بأنَّ السمع والبصر هما: «من مطلق العلم، والمراد بهما العلم بالمبصَرات والعلم بالمسموعات»[٣].

**النظرية الثانية**: إذا كانت النظرية الأولى ترجع السمع والبصر إلى العلم،

---

(١) أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الشيخ المفيد، مصدر سابق، طبعة قم، ص٦٠.

(٢) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، للعلاّمة الحلّي في شرح كتاب المحقّق الطوسي، تحقيق حسن مكّي العاملي، بيروت ١٤١٣هـ، ص١٨٥.

(٣) تعقيب للطباطبائي على كلام الشيرازي في الحكمة المتعالية، ج٦، هامش ص ٤٢٣.

فإنّ النظرية الثانية تقف على الطرف الآخر لها تماماً، فتعكس منطوقها بالكامل وهي تُرجع العلم إلى البصر، بيدَ أنّها تفهم البصر بمعنى الشهود، فهو شهود السمع. تعدّ هذه النظرية من مختصّات شيخ الإشراق السهروردي (٥٤٩ ـ ٥٨٧هـ).

الغريب أنّ الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ) يميل إلى هذه النظرية في «الأسفار». فبعد أن يُقلّب عدداً من الآراء في السمع والبصر يبدي ميلاً واضحاً إلى نظرية شيخ الإشراق تكشفه كلماته، وهو يقول: «فقد علمتَ ممّا ذكرنا أنّ سمعه وبصره ليسا بحيث يرجعان إلى مطلق العلم، بل لو قال قائل عكس ذلك فيهما لكان أولى وأقرب إلى الحقّ، بأن قال كما قال صاحب الإشراق: إنّ علمه راجع إلى بصره لا أن بصره يرجع إلى علمه»[1].

غاية ما هناك أنّ الطباطبائي الذي يرفض هذه النظرية ويتبنّى بدلاً منها النظرية الأولى، يسعى إلى توضيح نظرية شيخ الإشراق بقوله: «كأنّ المراد إرجاع مطلق العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضوري، وإرجاعه إلى السمع بتفسير السمع بشهوده الموجودات من حيث إنّها كلمات له تعالى»[2].

**النظرية الثالثة:** تفيد أنّ السمع والبصر وصفان زائدان على العلم، إذ ليس كلّ إدراك هو علم. يقول الحلّي في «كشف الفوائد» موضّحاً هذا الاتجاه: «وأثبت جماعة من المعتزلة والأشاعرة معنىً زائداً على العلم قياساً على الشاهد. فإنّا ندرك تفرقةً ضرورية بين حالنا عند فتح العين ومشاهدة المرئي وبين حالنا عند التغميض، مع ثبوت العلم فيهما، فذلك الزائد هو

(١) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، ص٤٢٣.

(٢) الحكمة المتعالية، مصدر سابق، ج٦، هامش ص٤٢٣.

الإدراك»[1].

لقد ردَّ الفلاسفة والمعتزلة على هذا الاتجاه بأنَّ المرجع لهذا الزائد إلى تأثّر الحاسّة وعدمه، ومن ثَمَّ فهو مرتبط بوجود الآلة، والله سبحانه يسمع ويبصر بلا آلة كما تمَّ إثبات ذلك.

أجل، يستشفّ من النصوص الروائية أنّها تجعل السمع والبصر في قبال العلم، ولو كان مرجعهما إلى العلم لاحتاج إفرادهما إلى قرينة. ومعنى ذلك أنّ الظهور الروائي يفيد صراحة أنّ العلم شيء والسمع والبصر شيء آخر.

ما نراه أنّه إذا أمكن التفريق بينهما فلسفياً وعقلياً فبها ونعمت، أمّا إذا لم يمكن ذلك فإنّ عدم الاستطاعة لا تصلح لنفي الظهور. ولو أنّ الخطاب الروائي ابتغى بذكره للسمع والبصر أن يتوفّر على ذكر بعض فروع العلم لتحوّل ذلك إلى قاعدة مطّردة تشمل الصفات الأُخرى، إذ هناك كثرة من أسماء الله وصفاته متفرّعة على القدرة والحياة بل على العلم ذاته. بيدَ أنّ ذلك لم يحصل؛ ما يدل أنّ السمع والبصر شيء غير العلم، أو هما في الأقلّ في عرضه.

**النظرية الرابعة**: يمكن تقديم نظرية رابعة في تفسير طبيعة علاقة السمع والبصر مع العلم تنتسب إلى من يقول فيهما بالتوقّف. ممّن ينتمي إلى هذه الوجهة المحقّق الطوسي. وتوقّفه يبنيه على استدلال مؤدّاه أنّ النقل ورد بأنّهما صفتان، كما أفاد أيضاً بإفرادهما وأنّ الله سبحانه سمّى نفسه بالسميع والبصير، فإذن هما نحو إدراك غير العلم، ولو لم نفهم وجه الإفراد، ولم نقف على حقيقتهما، بالأخصّ على مستوى المصداق.

يثبّت الطوسي هذا الرأي في «نقد المحصّل» حيث يقول: «والأولى أن يقال: لمـّا ورد النقل بوصفه تعالى بهما، آمنّا بذلك، وعرفنا أنّهما لا يكونان له

---

(١) كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد، مصدر سابق، ص١٨٥ ـ ١٨٦.

تعالى بآلتين كما للحيوانات، واعترفنا بأنّا لسنا واقفين على حقيقتهما، وذلك لأنَّ ما قالوا في هذا الباب لا يرجع بطائل»[١].

يصل الطوسي إلى هذا الرأي بعد استعراض عدد من النظريات والأقوال في معرض شرحه النقدي لكتاب الفخر الرازي (ت: ٦٠٦هـ) المعروف بـ«المحصل».

والحقيقة: أنّ الاستطراد في بيان هذه النظريات والإمعان بمناقشتها قد ينطوي على قيمة علمية، لكنّه ربّما لا يؤثّر كثيراً في بناء مستوى الحدّ الأدنى من المعرفة التوحيدية اللازمة. لذلك نكتفي بهذا القدر بشأن طبيعة العلاقة بين السمع والبصر وبين العلم، على أنّ نعيد التأكيد بأنَّ الظهور الروائي يدلّ صراحة على أنّهما غير العلم، أو هما في عرضه على أقلّ تقدير.

## ٤ـ البُعد التربوي للصفتين

نطالع في الآيات والروايات تأكيداً كبيراً على صفتي السمع والبصر، ربما أمكن تعليله على أساس الفوائد التربوية المتوخّاة من انتباه الإنسان وتفاعله مع هاتين الصفتين، بما ينتهي لتقوية الرقابة الأخلاقية وزيادة التقوى. فلو اقتصر البعد الرقابي على علم الله وحسب، بحيث يشعر الإنسان أنّ الله سبحانه يعلم كلّ شيء عنه ويعرفه، لأنتج ذلك حالة معيّنة من التقوى والالتزام، من المؤكّد أنّها ستتضاعف مرّات لو شعر الإنسان أنّ الله بالإضافة إلى علمه يتابع حركاته ويرى سكناته، وينظر طاعته ومعصيته ويسمع نطقه.

وبذلك تزداد فاعلية إحساس الإنسان واستشعاره بأنّ الله سبحانه يسمعه ويراه، ويزداد التأثير الأخلاقي لهذه الحالة بمرّات عمّا عليه في الحالة الأولى التي تقتصر على العلم وحده.

---

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، مصدر سابق، ص٢٨٨.

إنّ هناك فرقاً واضحاً من الناحية النفسية والتربوية بين أن يعلم الإنسان بأنّ ثمَّ مَن يعلم بعمله القبيح وبين أن يفعل ذلك القبيح بمحضره وعلى مسمع منه ومرأى. يقول سبحانه: ﴿**أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللهَ يَرَى**﴾[(١)].

هذا المعنى واضح في النصوص، وممّا يدلّ عليه:

• قول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «**أيُّها الناس، اتّقوا الله الذي إن قلتم سمع**»[(٢)] حيث ربط التقوى بسمع الله سبحانه.

• كذلك قوله عليه السلام: «**مَن تكلّم سمع نُطقه، ومَن سكت علم سرّه**»[(٣)].

• قوله عليه السلام: «**احذر أن يراك الله عند معصيته، ويفقدك عند طاعته فتكون من الخاسرين، وإذا قويت فاقوَ على طاعة الله، وإذا ضعُفت فاضعف عن معصية الله**». كما قال عليه السلام: «**أيّها الناس، ليرَكُمُ الله من النعمة وجِلين، كما يراكم من النقمة فرِقين**»[(٤)].

إذ يربط النصّان بين الرقابة الإلهية عبر السمع والبصر، وبين التقوى واستقامة السلوك الإنساني وتوازنه.

كما أشار الغزالي إلى بعض الآثار التربوية للسمع والبصر على الإنسان، حيث قال عن السمع: «وإنّما حظّه الديني (وفي نسخة: المعنوي) منه أمران: أحدهما أن يعلم أنّ الله عزّ وجلّ سميع، فيحفظ لسانه. والثاني أن يعلم أنّه لم يخلق له السمع إلاّ ليسمع كلام الله عزّ وجلّ وكتابه الذي أنزله، فيستفيد به الهداية إلى طريق الله عزّ وجلّ، فلا يستعمل سمعه إلاّ فيه»[(٥)].

---

(١) العلق: ١٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق، الحكمة ٢٠٣، ص٥٠٥.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة ١٠٩، ص١٥٨.

(٤) التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة، طهران ١٩٧٨، رقم ١١، ١٢، ص٥٨.

(٥) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحُسنى، مصدر سابق، ص٩٦.

وعن البُعد التربوي للبصر على الإنسان قال في المصدر ذاته: «وإنّما حظّه الديني (وفي نسخة: المعنوي) منه أمران: أحدهما أن يعلم أنّه خلق له البصر لينظر إلى الآيات وإلى عجائب الملكوت والسماوات، فلا يكون نظره إلاّ عبرة. والثاني أن يعلم أنّه بمرأى من الله عزّ وجلّ وبمسمع، فلا يستهين بنظره إليه واطّلاعه عليه... والمراقبة إحدى ثمرات الايمان بهذه الصفة، فمن قارف معصية وهو يعلم أنّ الله عزّ وجلّ يراه، فما أجسره وما أخسره، ومَن ظنّ أنّ الله تعالى لا يراه فما أكفره!»[1].

## ٥ـ الخلاصة

١ ـ ليس ثَمَّ اختلاف بين المسلمين ـ بل بين الموحِّدين قاطبة ـ في أنّ الله سبحانه سميع بصير. إنّما للاختلاف مناشئ في التعليل والتحليل وما يرتبط بالصفتين من خصال أُخرى.

٢ ـ أثبت البحث وفق الميزان الذي يعتمده الكتاب للتمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، أنّ السمع والبصر من الصفات الذاتية، مركِّزاً على البحث الروائي في هذا المضمار.

٣ ـ تناول البحث عدداً من الإشكاليات المترتّبة على القول بذاتية الصفتين أبرزها إشكالية التحيّث التي نفاها بالدليلين العقلي والنقلي، وإشكالية المتعلّق التي عالجها على غرار معالجته للعلم وبالمنهجية ذاتها التي تثبت أنّ متعلّق السمع والبصر هو الذات الإلهية المقدّسة نفسها وليس شيئاً خارجاً عنها، بالإفادة من البحث العقلي وقاعدة بسيط الحقيقة خاصّة، والبحث النقلي.

---

(١) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحُسنى، مصدر سابق، ص٩٧.

٤ ـ انطلق البحث لنفي الآلة والأداة في تحقّق السمع والبصر الإلهيين من تحليل مفاده أنّ الآلة ليست لازمة للسمع والبصر بالنسبة إلى جميع مراتب الوجود، بل يمكن تحققهما بدونها في بعض المراتب، مستفيداً من معطيات البحث الروائي والعقلي، بالأخصّ قاعدة تدرّج مراتب الفيض وأنّها كلّما اقتربت منه سبحانه قويت وتبسّطت وكلّما ابتعدت عنه تكثّرت وضعفت، ليخلص من ذلك إلى نتائج أهمّها أنّه لا معنى للضعف والقوّة في السمع والبصر عند الله سبحانه لأنّهما غير متقوّمين بالآلة، وثانيهما أنّه لا مدى للسمع والبصر الإلهيين بل هما مطلقان ممتدّان إلى غير نهاية.

٥ ـ في طبيعة العلاقة بين السمع والبصر والعلم تناول البحث أربعاً من النظريات أوّلها ما يُرجع السمع والبصر إلى العلم، والثانية بالعكس حيث ترجع العلم إلى البصر بتفسير البصر بالإشراق الحضوري، والثالثة تفيد أنّ السمع والبصر وصفان زائدان على العلم، والرابعة تقرّ بإفرادهما؛ فتميزهما عن العلم، بيدَ أنّها تتوقّف عن التعليل والتفسير.



# الخاتمة

# ارتباط التوحيد بحياتنا العامّة

مسألتان أساسيتان في القرآن تُعدّان محور الموضوع العقَدي، هما التوحيد والمعاد. فعند العودة إلى القرآن الكريم نراه يعنى بالتوحيد ويؤكده في نفسه وفي آثاره التربوية والنفسية والاجتماعية بما لا يوازي تأكيده وعنايته بأي موضوع عقَدي آخر، إلاّ المعاد الذي يؤكده ويعنى به في نفسه وما يترتّب عليه من آثار تربوية واجتماعية بما يفوق تأكيده وتركيزه على التوحيد[1].

يشير القرآن الكريم في مفتتح سورة «هود» إلى وجود المحكم والمفصَّل في الكتاب الكريم[2]. يقول الله سبحانه: ﴿**الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ**

(١) يذكر الشيخ مرتضى مطهّري أن عدد آيات القرآن التي تخصّ المعاد تصل ـ بحسب بعض الباحثين ـ إلى ١٤٠٠ آية. ينظر: **المعاد**، مرتضى مطهّري، ترجمة جواد علي كسّار، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، رمضان ١٤١٨ هـ، ص ٥، ٤٨.
ويعود هذا التأكيد والاهتمام بالمعاد إلى أنّ إنكاره هو إنكار للربوبية «إذ لا معنى لربّ لا معاد إليه» (**الميزان**، مصدر سابق، ج١١، ص ٢٩٩) وإلى أنّ سقوطه هو بمنزلة «بطلان الدين الإلهي من رأس» (**الميزان**، ج ١٠، ص ١٥) كما أنّه «لا موقع للدين ولا فائدة له مع إنكار المعاد وإن اعترف بوحدانية الربّ» (**الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٨).

(٢) لا ينبغي الخلط بين أمرين، فإنَّ في القرآن ما يضع المحكم في مقابل المتشابه، كما في قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ (آل عمران: ٧)؛ ما يعني أنّ بعض آياته محكم وبعضها متشابه. لكن إلى جوار ذلك هناك ما يشير إلى أنّ القرآن محكم بأجمعه، كما في قوله تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾ (هود: ١)، ومتشابهٌ بأجمعه أيضاً: ﴿كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ الله﴾ (الزمر: ٢٣) ما يعني أنّ المحكم والمتشابه ـ هنا ـ يجري على القرآن بأكمله. ومعنى المتشابه في الحالة الثانية هو غير معناه في الحالة الأولى التي يكون فيها في مقابل =

**مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾**[1].

المراد من الكتاب بحسب الظاهر هو القرآن الذي بين أيدينا، وآيات الكتاب من محكمات ومفصّلات تبتغي أمراً واحداً، هو: **﴿أَلاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ اللهَ﴾**[2] حسبما تسجّله الآية التي تلي الآية الأولى من السورة نفسها.

يمكن مقاربة هذه الآية بقوله سبحانه: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾**[3]، فمع أن الشريعة لا تقتصر على العباديّات وحدها، إذ فيها الأمور العقَدية وغير العقَدية إلاّ أن الآية هي بصدد بيان الهدف من إيجاد الخليقة، فذكرت ذلك بالعبادة. وكذلك الآية الأولى، إذ أشارت إلى أنّ الهدف من إنزال الكتاب هو توحيد العبادة: **﴿أَلاَّ تَعْبُدُوا إلاَّ اللهِ﴾**.

## دور المعرفة وحدودها

تعدّ المعرفة الخطوة الأولى التي يتعيّن على الإنسان أن يخطوها باتجاه التوحيد. والقضية واضحة، فما لم يعرف الإنسانُ المعبودَ في خصائصه وصفاته وأسمائه الحسنى، وما الذي يقرّبه منه و يبعّده عنه، لا يبعُد أن يأتي بشيء يقصد به القربة (إلى الله) وهو في حقيقته يبعّد عنه، أو يترك شيئاً ظنّاً أنّه يبعد (عن الربّ) فيما هو يقرّب إليه. وفي الحديث الشريف: «**من هجم على أمر بغير علم**

---

= المحكَم، والمراد منه كصفة عامّة للقرآن. إنّ جميع آياته تنتظم في سياق واحد، وينعطف بعضها على بعض، بحيث تُؤلّف نظاماً جذّاباً، وكياناً واحداً يتّسم بالإحكام ويعبّر عن الحقائق بشكل منسجم، أمّا الآية التي نحن فيها ﴿ كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ فهي تضع المفصل في مقابل المحكم.

(١) هود: ١.

(٢) هود: ٢ .

(٣) الذاريات: ٥٦.

**جدع أنف نفسه»**[١].

وكذلك قاربت الرواياتُ التي جاءت في ظلال الآية العبادة بالمعرفة. فعن أبي عبدالله عليه السلام، قال: خرج الحسين بن علي عليه السلام على أصحابه فقال: «**إنّ الله عزّ وجلّ ما خلق العباد إلاّ ليعرفوه، فإذا عرفوه عبدوه**»[٢]. والأمران كلاهما صحيح لأنّ المعرفة مقدّمة العبادة، فما لم يهتدِ الإنسان إلى الله سبحانه ويعرفه، فلا طريق له للوصول إلى العبادة أساساً، بل ربما انحدر إلى هوّة سحيقة، بعد أن تفرقت به السُّبل، وادلهمّت أمامه الرؤية. وفي الحديث الشريف: «**العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلاّ بُعداً**»[٣]. فمثل هذا الإنسان يريد الهدف، بيد أنّه لا يعرف الطريق إليه، فهو كلّما يغذّ السير يبتعد عن الهدف.

إنّ قوام هذا الدين هو التوحيد، وليس بمقدور الإنسان أن يخطو خطوة واحدة في هذا الدين ما لم يعرف التوحيد. عند هذه النقطة يكمن المغزى العميق لكلام الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث يقول في أوّل خطبة من خطب «نهج البلاغة»: «**أوّل الدين معرفته**»[٤].

لكنّ كمال الإنسان ليس في المعرفة، بل في الإيمان والتصديق، وكرامته في مزاوجة الإيمان بالعمل: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ**﴾[٥]. والعلم وحده دون تصديق وإيمان ليس عديم النفع للإنسان فحسب، بل يصير سبباً لخذلانه والاحتجاج عليه. يقول سبحانه:

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق: ص٣٥٦.

(٢) علل الشرائع، نقلاً من الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١٨، ص ٣٩٠.

(٣) تحف العقول، مصدر سابق: ص ٣٦٢.

(٤) نهج البلاغة، طبعة صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

(٥) الرعد: ٢٩.

﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ**﴾(١) فهؤلاء من حيث العلم عندهم يقين، ولكن في الجهة الأخرى ليس لديهم إيمان وتصديق بما علموا وبلغوا فيه اليقين، بل لديهم جحود. فلا قيمة للعلم بما هو علم ما لم يؤدِّ إلى الإيمان والتصديق، فقد يكون الإنسان عالماً ولكنه ضالّ غير مهتد ﴿**وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ**﴾(٢). فهذا ضلّ وهو عالم وليس بجاهل، إذ ليس بالضرورة أن يكون المرءُ مهتدياً كلما كان عالماً.

على هذا الأساس ذهب العلماء إلى أنَّ العلم أمر غير اختياريّ في الإنسان بخلاف الإيمان الذي يعدّ أمراً اختيارياً. وتوضيح ذلك أنّ حصول العلم بعد تهيئة المقدّمات هو أمر اضطراريّ، فإذا ما رُفعت لوحة أمامك وقد كُتب عليها (٢ × ٢) فسيقفز في ذهنك الرقم (٤) فوراً، من دون اختيار منك. وهكذا الحال كلّما تحقّقت المقدّمات.

بناءً على هذا الفرق نجد القرآن يحثّ على الإيمان ويطلبه، حتى نصّت الآية المباركة: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا**﴾(٣) وهذا أمر معقول لا إشكال فيه، في ضوء التمييز المشار إليه بين العلم والإيمان.

وعند العودة إلى خطبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام نراه يؤكّد هذه الحقيقة وهو يعقّب قوله «**أوّل الدين معرفته**» بقوله: «**وكمال معرفته التصديق به**»(٤). وإلاّ فلا قيمة للمعرفة عند الله ما لم تكن مؤديةً إلى التصديق والإيمان. وفي المنطق العلويّ يُعَدّ التوحيدُ أهمّ ركن في التصديق، بل هو كماله: «**وكمال التصديق به توحيده**»(٥).

---

(١) النمل: ١٤.

(٢) الجاثية: ٢٣.

(٣) النساء: ١٣٦.

(٤) نهج البلاغة، مصدر سابق، ص ٣٩.

(٥) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص ٣٩.

## أولوية التوحيد على الإثبات

التوحيد صفة من صفات الله سبحانه بيد أنّه مقدّم على غيره، حتى إذا ما أردنا أن نعدّ أصول الدين في إطار الفهم المتداول قلنا إنّ الأصل الأوّل هو التوحيد وليس الإيمان بالله، بعبارة أدق هو صفة سلبية بمعنى «نفي الشريك» لكن الاهتمام ينصبّ برمّته على التوحيد لا على إثبات وجود الله، فما خلا شرذمة من الناس هم الملاحدة ليس هناك من لديه شكّ في وجود الله.

إنّ الإنسانية لا تعيش مشكلة إلحاد على المستوى النظري ليكون هناك ما يسوّغ تركيز الجهود على إثبات وجود الله سبحانه. فالواقع الإنساني كان ولايزال يعيش الإيمان بالله، والموكب البشري متّجه صوب الإيمان دائماً.

وإذا كانت البشرية تعيش مشكلة على هذا الصعيد منذ فجر وجودها حتّى قيام الساعة، فإنّما هي في مجال التوحيد ونفي الشريك. لذلك لخّص الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام كلّ القضية بقوله: «**وكمال التصديق به توحيده**».

أمّا عن الوجه الآخر من القضية، فإن القرآن يسجّل صراحة سريان الشرك ودبيبه في أكثرية أهل الصف الإيماني ﴿**وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُمْ مُشْرِكُونَ**﴾[1].

ومن ثمّ لا مناص من أن يتّضح التوحيد بمكوّناته ومختلف أبعاده قبل ولوج بقيّة البحوث التي ترتبط بالجانب العقَدي كالمعاد، والنبوّة، والقرآن، وولاية أهل البيت، والشفاعة وغير ذلك.

---

(١) يوسف: ١٠٦.

## التوحيد وأهل البيت

من أجل أن تتجلّى الصلة بين التوحيد والعناوين المشار إليها، من المفيد أن نقف عليها بمثال، وليكن صلة ولاية أهل البيت بالتوحيد.

يمكن أن ندخل المسألة من زاوية محدّدة هي الشفاعة ودور أهل البيت عليهم السلام فيها، ولننطلق بها من السؤال التالي: هل الشفاعة ثابتة للنبيّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام؟ فإذا ما اعتقدنا بذلك واجهتنا شبهة الشرك، حيث يذهب جملة من المسلمين إلى أنّ الإيمان بالشفاعة لغير الله نحوٌ من الشرك ﴿**مَا نَعْبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إلَى اللهِ زُلْفَى**﴾[1]. وإذا ما أوضحنا بأنّنا لا نعبد النبيَّ صلى الله عليه وآله وأهل بيته عليهم السلام باتخاذهم واسطة في إجابة الدعاء، وإنّما نتوسّل بهم إلى الله وحسب، لردّ أولئك بأنَّ هذا المنطق يلتقي ـ ولو بأسلوب آخر ـ مع ما نهى الله المشركين عنه في هذا المجال.

أمّا إذا لم نعتقد بالشفاعة فلربما كان التوسّل من أصل التوحيد وصميمه. ومن ثمّ يرجع النفي والإثبات في هذا الاعتقاد الذي تترتب عليه آثار عملية، إلى التوحيد.

في علاقة أهل البيت بالتوحيد لا تقتصر المسألة على عنوان الشفاعة وحده، بل تشمل التوسّل، والتبرك، والزيارة، والولاية وحدودها.

إذا ما أردنا أن نتحدّث بصراحة فإنّ الالتباس الذي يصل حدّ الإنكار والاتّهام بالشرك لا يقتصر على مجموعة معيّنة ومعروفة من المسلمين، بل نفذ إلى شيعة أهل البيت أنفسهم، ففيهم من يعيش هذه الشبهة في جواز التوسّل والاستشفاع بأهل البيت وزيارتهم وإن لم يصرّح بذلك، فبعضهم يتساءل:

---

(١) الزمر: ٣.

هل يجوز لنا أن ندعو أهل البيت ونتوسّل بهم؟

الحقيقة: أنّ العقدة تكمن في التوحيد، فإذا ما اتّضح التوحيد فستحصل للإنسان رؤية ناصعة إزاء هذه الأمور نظرياً وعملياً، ذلك لأنّ التوحيد هو البناء التحتي الذي تنهض عليه تلك المسائل، بل جميع أجزاء البناء. وهذا ما يفسّر لنا عناية القرآن به، واهتمام النبيّ وأهل بيته بأمره.

لا تقتصر الصلة فيما يثار من أسئلة ـ وأحياناً التباسات ـ على علاقة أهل البيت بالتوحيد وحسب، بل تمتدّ إلى مواقع أخر. على سبيل المثال لننطلق من موقع النبيّ صلى الله عليه وآله ودوره، هل للنبي صلى الله عليه وآله دور غير تبليغ الرسالة؟

إنّنا نعتقد أنّ دور النبي يتجاوز مجرّد تبليغ الرسالة بكثير، ومن أدواره أنّه صلى الله عليه وآله واسطة في الاستغفار لأمّته؛ بما له من منزلة عند الله؛ قال الله تعالى: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ**﴾[1]، وقال: ﴿**وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفَرُوا اللهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرَّسُولُ...**﴾[2].

قد يعترض أحد قائلاً: إنَّ عملية الاستغفار هذه تنافي التوحيد، لأنّ الله هو الذي يغفر الذنوب، إذن فلا معنى أن أوسّط الرسول ليستغفر لي.

الأمر نفسه ينطبق أيضاً على التشريع. ففي مجال التوحيد التشريعي هل ثَمَّ مشرّع غير الله سبحانه؟ عند ما نأتي إلى عدد من الأحكام نجد أنّها شُرِّعت من قِبل رسول الله صلى الله عليه وآله بتفويض من الله عزّ وجلّ.

هناك روايات كثيرة في «الكافي» وغيره تشير إلى أنّ التشريع صدر عن النبي في هذه الدائرة الضيقة التي أوكلها الله سبحانه إليه. فالنبي في هذه الدائرة مشرِّع للحكم، ولكن بتفويض من الله.

---

(١) آل عمران: ١٥٩.

(٢) النساء: ٦٤.

في الآية الكريمة: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ**﴾(١) يتبادر إلى الذهن السؤال التالي: ما المقصود بولاية رسول الله صلى الله عيه وآله؟ أهي غير ولاية الله أم هي نفسها؟ إذا كانت نفس ولاية الله سبحانه فلا حاجة إلى ولاية أخرى غير ولاية الله، لأنّ ما يقوله الرسول وينطق به قد قاله الله.

فلابد إذن من الاعتقاد بولاية النبيّ، ولابدَّ من وجود أمور صدرت عنه تجب إطاعته بها. ولذلك ذهب بعض الأعلام إلى أنَّ إطاعة الله وإطاعة الرسول هما أمران اثنان في قوله سبحانه: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ**﴾(٢) فهناك أوامر صدرت عن الله تجب طاعته فيها، وهناك أوامر صدرت من الرسول تجب طاعته فيها. كمثال دالّ على هذه الحالة تلحظ الأحكام التي ترتبط بالخلل في الصلاة، بالأخصّ الشكّ في ركعاتها. فمن المعروف أن لا سهو ولا شكّ ولا وهم في الركعتين الأوليين من الفريضة، فإذا ما شكّ المصلي أو توهّم وسها فتجب عليه الإعادة، بعكس ما لو حصل له الشكّ أو السهو في الأخيرتين، إذ ينبغي له إتمام الصلاة وإصلاح الخلل وعدم إعادتها.

والسرّ الذي تُعلِّل به كثرة وافرة من الأحاديث الفارق بين الحالتين، أنّ الركعتين الأوليين هما فرض الله سبحانه أمّا الأخريين فهما ممّا أضافهما رسول الله صلى الله عليه وآله.

من تلك الروايات ما عن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «**لما عُرج برسول الله صلّى الله عليه وآله نزل بالصلاة عشر ركعات، ركعتين ركعتين، فلما**

---

(١) المائدة: ٥٥.

(٢) النساء: ٥٩.

**وُلد الحسن والحسين عليهما السلام زاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبع ركعات»** إلى أن قال: «**وإنّما يجب السهو فيما زاد رسول الله صلى الله عليه وآله، فمن شكّ في أصل الفرض الركعتين الأوّلتين استقبل صلاته**»[١] أي استأنفها.

وفي حديث آخر: «**كان الذي فرض الله تعالى على العباد عشر ركعات وفيهن القراءة وليس فيهن وهم، يعني سهواً، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله، سبعاً وفيهنّ الوهم وليس فيهنّ قراءة، فمن شكّ في الأولين أعاد حتّى يحفظ ويكون على يقين، ومن شكّ في الأخيرتين عمل بالوهم**»[٢] يعني بأحكام السهو والشك.

بناءً على هذا ولكي يتميّز فرض الله عمّا شرّعه النبي وزاده على الفرض، ترتّب الحكم الفقهي الذي يلخّصه الحديث الشريف: «**الإعادة في الركعتين الأولتين، والسهو في الركعتين الأخيرتين**»[٣].

## التوحيد وسلطة النبي التشريعية

لا تقتصر الحالة على دائرة الصلاة وحدها بل تمتدّ لتشمل أحكاماً ومجالات تشريعية أخرى، إذ يلحظ الأمر نفسه في الديات، حيث تبرز فيها السلطة التشريعية للنبيّ واضحة، فقد جاء في الحديث الشريف عن الإمام الباقر عليه السلام، قال: «**وضع رسول الله صلى الله عليه وآله دية العين، ودية النفس، ودية الأنف، وحرّم النبيذ وكلَّ مسكر.** فقال له رجل: فوضع هذا رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: **نعم، ليعلم**

(١) وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ٨، ص ١٨٩، الحديث رقم ١٠٣٨٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٨، ص ١٨٧ ـ ١٨٨، الحديث ١٠٣٧٥.

(٣) المصدر السابق، ج ٨، ص ١٩٠، الحديث ١٠٣٨٤.

**من يطع الرسول ويعصيه»**[١].

بصورة عامّة، هناك روايات صريحة ومستفيضة بهذا المعنى، منها: «**إنّ الله خلق محمداً عبداً فأدّبه، حتى إذا بلغ أربعين سنة أوحى إليه وفوّض إليه الأشياء، فقال: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**»[٢].

وحيث قد يلتبس الأمر على بعضهم بقوله سبحانه: **﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾**[٣] لنفي ما للنبي من ولاية في التشريع، فقد جاء في الرواية ما يزيل هذا الالتباس، فعن جابر الجعفي، قال: «قرأت عند أبي جعفر عليه السلام قول الله: **﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الأَمْرِ شَيْءٌ﴾، قال: بلى والله إنّ له من الأمر شيئاً وشيئاً وشيئاً، وليس حيث ذهبت**» يقصد في معنى الآية، حيث يذهب البحث التفسيري إلى أنّها معترضة في سياق الآيات التي تتحدّث عن غزوة بدر، ومنها قوله سبحانه: **﴿لِيَقْطَعَ طَرَفاً مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ﴾**[٤] فائدتها بيان أنّ الأمر في القطع والكبت لله وليس للنبي صلى الله عليه وآله، ومن ثمّ فلا علاقة لها بنفي ما للنبي من ولاية في التشريع[٥]، وهناك وجوه أخرى.

لذلك نقرأ في تتمة الرواية المشار إليها آنفاً قول الإمام الباقر عليه السلام: «**وكيف لا يكون له من الأمر شيء، وقد فوّض الله إليه أن جعل ما أحلّ فهو حلال، وما حرّم فهو حرام قوله: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾**»[٦].

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥ ص ٣٣٢، الحديث السابع.

(٢) المصدر السابق، ج ٢٥، ص ٣٣١، الحديث ٦.

(٣) آل عمران: ١٢٨.

(٤) آل عمران: ١٢٧.

(٥) ينظر على سبيل المثال: الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج٤، ص٩.

(٦) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٣٣٧، الحديث ١٧.

عموماً، ليس هذا من التفويض الممتنع الذي تذهب إليه المفوضة من أنّ الله سبحانه اعتزل الخلق بعد خلْقهم وفوّض أمرهم لغيره، وإنّما هو ممّا تجري فيه إشاءة الله؛ لذلك جاء في ذيل هذه الأحاديث التي تثبت سلطة التشريع للنبي وأهل البيت صلوات الله عليهم أجمعين ما يؤكّد هذا المعنى.

من ذلك أنّ اختلافاً نشب في أوساط الشيعة عن المسألة ذاتها، بالأخصّ في ظلّ تزاحم المجتمع بمقالات مختلفة للمفوّضة وغيرهم، فما كان منهم إلاّ أن فزعوا للإمام الباقر عليه السلام الذي أوضح حدود المسألة ودائرة الولاية التشريعية للنبي والأئمّة ثم قال: ﴿**ولا يفعلون إلاّ ما شاء، عبادٌ مكرَمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون**﴾»[1].

في خاتمة حديث آخر يكشف الإمام عليه السلام عن ثغور هذه السلطة في التشريع وحدودها، بقوله: «**نحنُ المحلّون لحلاله والمحرّمون لحرامه**»[2].

ومما تؤكّده الأحاديث ذاتها أنّ ما فُوّض إلى النبي من ولاية التشريع هو لأئمّة أهل البيت أيضاً، منه: «**فما فُوِّض إلى نبيّه فقد فُوِّض إلينا**»[3]. ومن ذلك ما عن الإمام الصادق عليه السلام: «**إن الله أدّب رسوله حتى قوّمَه على ما أراد، ثم فوّض إليه فقال: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[4] فما فوَّض الله إلى رسوله فقد فوَّضه إلينا**»[5].

وعند هذه النقطة يلتبس الأمر على بعض الناس، فيبادر يسأل الإمام عليه السلام عما إذا كان هذا التفويض هو ما ذهبت إليه المفوِّضة في مقالتها، فيردّ عليه

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٣٣٩، الحديث ٢١.

(٢) المصدر السابق، الحديث ٢٠.

(٣) المصدر السابق، ج ٢٥، ص ٣٣٣، الحديث ١٠.

(٤) الحشر: ٧.

(٥) بحار الأنوار، ص ٣٣٢، الحديث ٩.

موضّحاً: «**كذبوا، بل قلوبنا أوعية لمشيئة الله، فإذا شاء شئنا، والله يقول: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ﴾**[١]»[٢]؛ ما يدلّ على أنّ هذه المساحة من التشريع المخوّلة إلى النبيّ وأهل بيته تجري في الخط العامّ لمشيئة الله، وبإذن منه سبحانه.

والسؤال الذي يُطرح إزاء هذه الحالة: إن اعتقدنا بوجود مشرِّع غير الله سبحانه أفيلزم من ذلك شرك؟ وهل نسبة التشريع لغير الله تنافي التوحيد؟

لا تقتصر القضية على دور النبيّ صلى الله عليه وآله وحده، بل تتخطّاه إلى أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فهل الأئمّة رواة عن رسول الله فقط، أم لهم دائرة محدَّدة يمارسون فيها التشريع، كما أشارت الأحاديث المارّة إلى ذلك؟

من الواضح أنّ فصل القول في هاتين المسألتين يرجع إلى التوحيد وطبيعة الموقف الذي تتبناه هناك، ومعرفة ما إذا كانت نسبة التشريع لغير الله تنافي التوحيد أم لا. إنّ هذا وغيره هو الذي يفسِّر لنا محورية التوحيد في القرآن، والعناية الكبيرة بهذا المبحث.

على خطّ آخر، يُبحث التوحيد من خلال مراتب متعدّدة قد تصل إلى عشر مراتب أو خمس عشرة مرتبة، منها: توحيد الربوبية، وتوحيد العبادة، وتوحيد التشريع، وتوحيد الشفاعة، وتوحيد الغفران وهكذا.

## التوحيد ونفي الشرك

إذا ما أشرفنا على المسألة من جهتها الأخرى حيث يقابل الشركُ التوحيد، ستبرز تجلّيات وآثار أخرى للتوحيد في الحياة العملية.

يحسب الإنسان أحياناً نفسه موحِّداً، بيد أنّه في الواقع مشرك، يتحرّك

---

(١) الإنسان: ٣٠.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٢٥، ص ٣٣٧، الحديث ١٦.

تحرّكاً شركياً، وكلّ ما هناك هو الاختلاف في مصداق الشرك، فبعض مصاديقه واضح و بعضها خفيّ، وبعضها ملتبس، وقد تظافرت الأحاديث في أنّ الشرك ينقسم إلى جليّ وخفيّ، وأنّه أخفى من دبيب النمل على الصفا في الليلة الظلماء! لذلك لا ينبغي أن ينحصر تصوّر الشرك في أذهاننا على مصداقه الواضح الذي ينصرف إلى عبادة الأصنام، وإلاّ فهل الذي يتّجه إلى الصنم ويتوسّل إليه هو وحده المشرك، أمّا الذي يتّجه إلى عبادة المال أو إلى عبادة هواه وإطاعته فهو موحّد؟!

لابدَّ من العودة إلى كتاب الله لننظر الحدود التي يرسمها بين التوحيد والشرك، يقول تعالى: **﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ﴾**[1]، **﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِنَ اللهِ﴾**[2]. ثم يأتي النهي عن اتّباع الهوى: **﴿فَلا تَتَّبِعُوا الـْهَوَى﴾**[3]، **﴿وَلا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾**[4].

ربما يتساءل بعض الناس عن فائدة هذا البعد، وهل هناك مشكلة تعود على الإنسان إذا ما جهل مراتب الشرك؟

أجل، هناك مشكلة تنبع من قوله سبحانه: **﴿إِنَّ اللهَ لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾**[5]. فإذا ما وقع الإنسان في بعض مراتب الشرك أفيُشمل بالغفران والشفاعة، أم يكون ممّن استبعدته الآية لشركه؟

قد يعيش الإنسان في حياته اطمئناناً إلى شموله بالشفاعة بحكم ولائه لأئمّة أهل البيت عليهم السلام، بيد أنّ القرآن صريح بقوله: **﴿لا يَشْفَعُونَ إِلاَّ لِمَنِ**

---

(١) الجاثية: ٢٣.

(٢) القصص: ٥٠.

(٣) النساء: ١٣٥.

(٤) الكهف: ٢٨.

(٥) النساء: ٤٨.

**ارْتَضَى﴾**[١]. فمتى يكون الإنسان مرضيّاً؟ وإذا كان مشركاً فهل يكون مرضيّاً؟ وماهي دائرة الشرك التي إذا اقترب منها لا يُعَدّ مرضيّاً، وإذا ابتعد عنها يكون مرضيّاً؟

هناك إذن شبهة مصداقية، وهل مثل هذا الإنسان مشمول بروايات شفاعة أهل البيت؟ وهكذا تكتسب القضية أبعاداً أخرى.

إنّ جهلنا بأبعاد الموضوع هو الذي يوقعنا في تصورات ساذجة وبسيطة إزاءها، أمّا من ينفذ إلى الأعماق أو ينتبه إلى بعض الأبعاد وتصحو نفسه عليها، فستطرأ على حياته انقلابات عميقة وواسعة. من ذلك ما وقع للغزالي ـ صاحب «إحياء علوم الدين» ـ أواخر حياته، إذ يُنقل أنّه ترك كلّ شيء في سنواته الأخيرة ولم يُعد يُرى. وما يذهب إليه أهل المعرفة في تعليل هذه الحالة أنّه غلب عليه اسم الجبار[٢]، فكان كلما يذكر الله لم يكن يتذكّره بصفة الغفور الرحيم، بل بالجبّار المنتقم، وبشديد العقاب، لذلك لم يكن يهدأ له روع.

## التوحيد ومظاهر السلوك الملتبس

ربما يحمل بعض المسلمين البحث في التوحيد وأصول العقيدة عامّة على الترف الفكري، لاسيما مع ميل جزء ملحوظ من اتجاهات البحث إلى ناحية الإثبات، وكأنّ المسلم يعيش مشكلة إنكار وإلحاد، بينما يدخل التوحيد في كلّ جزء من حياتنا العبادية وينفذ في تفاصيل حياتنا العملية. حين تمرض تلجأ إلى الطبيب اعتقاداً منك أنّه هو الشافي، فهل يُحمل هذا على الشرك؟ وحين تظمأ تلجأ إلى الماء تشربه لترفع العطش، ولكن من دون أن تقول «إن شاء الله»،

---

(١) الأنبياء: ٢٨

(٢) يذهب بعضهم إلى أن هذه الحالة اعترت الغزالي أخريات حياته بعد أن انفتح على التشيّع.

وإذا سئلت عن ذلك تعلّله بقولك: الماء هو الذي يرفع العطش ولا حاجة إلى قولي «إن شاء الله»، فلو قلت ذلك أو لم أقله فإنّ الماء يفعل فعله.

من طريف ما ينقله أحد فضلاء المبلّغين أنّه كان راكباً الطائرة حينما راحت المضيفة تتحدّث عن الرحلة وأنّها تستغرق كذا دقيقة، وأنّ الطائرة تحلّق بارتفاع كذا، وستصل إلى المقصد في كذا دقيقة وهكذا.

يذكر أنّها عندما انتهت من كلامها ومرّت بالقرب منه، سألها: لماذا لم تعقبّي كلامك وما ذكرتيه بـ «إن شاء الله»؟ فردّت عليه بالحرف الواحد: لا حاجة لذلك، لأنّ الحاسوب الآلي والأجهزة الدقيقة قد أوضحت كلّ شيء بجلاء ودقّة، ومن ثمّ لا أثر لكلمة «إن شاء الله» قلتها أو لم أقلها.

بتعبير أوضح: الحاسبات الألكترونية هي التي تحدِّد الارتفاع والسرعة وزمن الوصول، فما دخل الله في القضية؟

إنّ حياتنا العملية تجري على هذا المنوال، وحتى حين نردف أقوالنا وممارساتنا بـ «إن شاء الله»، فإنّنا نفعل ذلك من باب الثواب، لا من باب الاعتقاد بأنّ هذه الأمور تتحرّك بمشيئة الله.

إنّ النمط الذي تجري عليه الحياة قائم على أساس الربط بين العمل والجهد الإنساني ﴿**وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إلاَّ مَا سَعَى**﴾[1] وما يبدو على هذا المنطق أنّه لا يحتاج إلى «إن شاء الله»، ومن ثمّ يسقط في هذا الزحام المغزى الذي ترمي إليه الآية في قوله سبحانه: ﴿**وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً * إلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾[2]، والسؤال: هل يتخلل الشرك هذه الممارسات بحيث تتنافى مع روح التوحيد ومكوناته؟ أم ماذا؟

---

(١) النجم: ٣٩.

(٢) الكهف: ٢٣ ـ ٢٤.

بمناسبة ذكر الآية، من المفيد أن نتساءل: لماذا استخدَمت الآية اسم «الربّ» ﴿**وَاذْكُرْ رَبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَى أَنْ يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هذَا رَشَداً**﴾[1] ولم تستخدم «العليم» أو «القدير» أو «اللطيف» بدلاً منه؟ وما هي العلاقة بين ﴿**إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللهُ**﴾ وبين ربوبيته تعالى للعالمين؟

تلقي هذه الإشارة ضوءاً على توحيد الربوبية. وبذلك على الإنسان المسلم أن لا يتصوّر أنّ التوحيد كلمات تقال في المسجد يصاحبها مأتم وينتهي الأمر. كلا، بل أمر التوحيد أجلّ من ذلك وأعظم.

إنّ التوحيد والشرك يتحرّكان مع الإنسان في كلّ حركة من حركاته، ويصاحبانه في كلّ تصوّر يخطر على ذهنه. فهو معرّض دائماً لأن يبتلى بنحو من الشرك، كما بمقدوره أن يلتمس في المواقف والخطرات جميعاً روح التوحيد.

لنضع اليد على ممارسات صغيرة تزخر بها حياة الإنسان المسلم يومياً. عندما يمرض، أيهما يخطر على ذهنه: الله أم الطبيب؟ وعندما تقول له: الله، يردّ عليك: زوّدني برقم هاتف المستشفى!

عندما تنزل بالإنسان مصيبة، أيفكّر أن الله هو الذي يخلّصه، أم يلجأ إلى هذا الإنسان وذاك؟ لا أريد لهذه الكلمات أن تتحرّك في المجرّد الذهني بحيث تكون خالية من أيّ دلالة على الواقع، لذلك أتحدّث عن نفسي، ودعوني أسجّل صراحة: أنّ الله هو آخر من نتذكّره!

فعندما تنقطع علينا السُّبل، وتوصد أمامنا الأبواب كاملاً نعود لنتذكّر: ﴿**أَمْ مَنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ أَإِلهٌ مَعَ اللهِ قَلِيلاً مَا تَذَكَّرُونَ**﴾[2].

---

(١) الكهف: ٢٤.

(٢) النمل: ٦٢.

ليس التوحيد إذن مسألة نقرأها في كتاب، أو درساً نحصله، أو كلمة نسمعها في المسجد ثم ننفصل عنها لينتهي كلّ شيء، بل هو نافذ في مسامات حياتنا العملية وتصوراتنا الذهنية، فما من ممارسة يقدم عليها الإنسان وما من تصوّر يطرأ على ذهنه إلاّ وله صلة مسيسة بالتوحيد والشرك، وله نسبة واقعية إلى التوحيد أو إلى الشرك، لذلك جاء في الحديث الشريف: «**أفضل العبادة العلم بالله**»[1].

## التوحيد وتنظيم الأصول

من باب تحصيل الحاصل أن تأخذ بقية أصول العقيدة موقعها في عقيدة المسلم من خلال موقفه من التوحيد. فإذا ما حسم الإنسان موقفه من التوحيد واتّضحت لديه أركانه وثغوره، فمن المؤكّد أن تأخذ النبوّة موقعها الصحيح في منظومته العقَدية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المعاد والإمامة، ثم الفروع من عبادات وغيرها.

إنّ التوحيد هو نقطة التوازن التي إذا ما احتلّت موقعها الصحيح فستكتسب جميع الأمور مواقعها الطبيعية، وإلاّ سيصاب كلّ شيء بالخلل. ومع الخلل قد يعطي الإنسان ما لله لغيره، وما للغير لله وهكذا، ويبدأ بحركة تنظير وتسويغ واسعة لتصوّراته وأفكاره، قد تجرّ على المسلمين وبالاً تدوم آثاره قروناً.

ليست محنة المسلمين مع الأشاعرة وردّ فعل المعتزلة عليهم، سوى محنة ناشئة من هذه المنطقة بالذات، فقد شاء الأشاعرة أن يعطوا الله شيئاً هو للبشر في موقفهم من أفعال العباد، فما كان من المعتزلة إلاّ أن ردّوا على ذلك

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

مرتكنين إلى نزعتهم العقلية. وكان منطق المعتزلة أنّنا إذا نسبنا الأفعال إلى الله وقلنا أنّ الله هو الذي يخلقها، فإنّ في هذه الأفعال قبائح ومعاصيَ، فكيف يجوز أن ننسب فعل القبيح والمعصية إلى الله.

وفي السبيل إلى تنزيه الله عن ذلك مال المعتزلة إلى نسبة الأفعال إلى الإنسان وأنّ الإنسان هو الذي يخلق أفعاله، ولا مدخلية لله في ذلك.

ردَّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام على مثل هذا المنطق فيما ذهب إليه بقوله: «**مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه**»[(١)].

أمّا الأشاعرة فقد أنكروا ذلك ونسبوا حتى القبائح إلى الله سبحانه، فصار في مقتضى منطقهم أنّ الله يجبر الإنسان على المعصية ويعاقبه عليها يوم القيامة. لماذا؟ لأنّه ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسَأَلُونَ**﴾[(٢)]!

مرّة أخرى كان خطأهم أنّهم نسبوا لله ما هو لغير الله. في الصراط السويّ للتوحيد كان رسول الله صلى الله عليه وآله قد حذّر من الاتّجاهين كليهما، حيث جاء في الحديث الشريف: «**قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من زعم أنّ الله يأمر بالسوء والفحشاء فقد كذب على الله، ومن زعم أنّ الخير والشرّ بغير مشيئة الله فقد أخرج الله من سلطانه**»[(٣)].

لكن كيف؟ هذا ما يضطلع التوحيد بالإجابة عنه بصيغة متوازنة، وهذا هو الذي يحوّل التوحيد إلى صراط مستقيم يكون أحدَّ من السيف وأدقَّ من الشعر، ينصب في واقع هذه الحياة، ليكون ميزاناً.

فبالتوحيد يصل المسلمون إلى حلّ إشكالية الفعل الإنساني في علاقته بالله

---

(١) عن الميزان، مصدر سابق، ج١، ص ١٠٠.

(٢) الأنبياء: ٢٣.

(٣) التوحيد، نقلاً من الميزان، ج١، ص ١٠٣؛ الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٥٨، ح٦.

من جهة وبالفاعل الإنساني من جهة أخرى، حيث يبرز منطق: «**لا جبر ولا تفويض لكن أمر بين أمرين**» كما ينصّ الحديث الشريف[١].

وبالتوحيد يتّضح الفهم القويم للأمر بين أمرين، بما لا يورّط الإنسان في التباسات جديدة.

وإلاّ فمع غياب الفهم التوحيديّ القويم تظلّ الإشكالية تراوح مكانها حتّى مع وجود الضابطة. فهل إذا كذبتُ أنسب نصف كذبتي لنفسي ونصفها إلى الله سبحانه من باب الأمر بين الأمرين، أم ماذا؟!

ألا يبدو هذا المنطق للوهلة الأولى وكأنّه يتورّط بما هو أبعد من مشكلة الأشاعرة على حدة، ومشكلة المعتزلة على حدة، من خلال الجمع بينهما في مقولة واحدة؟

ما معنى الأمر بين الأمرين؟

• إن قلت: «إن الفعل الذي أؤدّيه هو فعليّ»، فهذا كلام المعتزلة.

• وإن قلت: «إنّه فعل الله»، فهذا كلام الأشاعرة.

• وإن قلت: «فعليّ وفعل الله»، فقد جمعت المعتزلة إلى الأشاعرة وصار الخطب أشدّ وأدهى!

هل ثَمَّ شق رابع؟ أجل هناك منزلة أخرى يقول فيها الإمام عليه السلام أنّها لفرط سعتها أوسع ممّا بين السماء والأرض، حيث جاء في الحديث الشريف: «هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا (الباقر والصادق عليهما السلام): **نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض**»[٢]. والبحث التوحيديّ القويم هو الذي يضطلع ببيان أركان هذه الرؤية ومكوّناتها[٣].

---

(١) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٦٠، ح١٣.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق، ج١، ص١٥٩، ح٩.

(٣) ينظر كمثال على ذلك: بحث الجبر والتفويض، الميزان، ج١، ص ٩٣ ـ ١١٠؛ =

## التوحيد والمدلول الاجتماعي

لننتقل إلى المعطيات الاجتماعية للتوحيد فقد تتبيّن فاعلية هذا الأصل العقديّ على نحو أفضل. لو ساد التوحيد القويم بين الناس لا نبسطت آثاره الاجتماعية في كلّ شيء، ولو غاب لظهرت تبعات هذا الغياب واضحة في كلّ شيء. لنأخذ المجتمعات التي تلقلق بالتوحيد بألسنتها بينما هي منفصلة عنه عملياً، وننظر ما الذي تنزله بالبشرية من دواءٍ وخُطوب!

إنّ واقع المسلمين وهو يشهد غياب التوحيد عملياً ليس أفضل من واقع بقية المجتمعات.

لهذا نشطت منهجيات حديثة من أوّل هذا القرن وحتّى قبل ذلك أيضاً راحت تدعو إلى استكناه المدلولات الاجتماعية للتوحيد في حياة المسلمين[1]، وكمؤشّرات سريعة تلحظ رسالة الأفغاني في «الردّ على الدهريين» التي جمع فيها السيد جمال الدين الأفغاني (١٢٥٤ ـ ١٣١٤ هـ) المنطق الاجتماعي إلى جوار المنطق الفلسفي. فقد تحدّث عن أنّ المادّية أو الدهرية تنتهي بالضرورة إلى «إفساد الهيئة الاجتماعية وتزعزع أركان المدنية»[2].

سعى الشيخ محمد عبده (١٢٦٥ ـ ١٣٢٣ هـ) ـ في كتابه الشهير «رسالة

---

= الإنسان والقضاء والقدر، مرتضى مطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، الطبعة الثانية، دار التعارف، لبنان، ١٩٨١.

(١) ينظر كمصدر مهم في رصد هذه التحولات: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، فهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت، ١٩٨١، فصل التوحيد المحرر.

(٢) **رسالة الردّ على الدهريين**، السيد جمال الدين الأفغاني، منشورة في كتاب: **الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني**، بقلم الشيخ محمد عبده، سلسلة كتاب الهلال، ص ٣٣.

التوحيد» ـ أن يقرأ التوحيد توحيداً للمجتمع وأخوّة بين أفراده في مقابل الشرك الذي رأى فيه الفرقة والتمزّق الاجتماعي[١].

على المنوال نفسه سار محمد إقبال (١٨٧٣ ـ ١٩٣٨ م) في مناشدته المسلم أن يتحرّى الروح الاجتماعية للتوحيد متمثّلة في «المساواة والاتّحاد والحرية»[٢].

أمّا مالك بن نبيّ (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣ م) فهو يسجّل في نصّ نافذ، قوله: «إنَّ مشكلتنا ليست في أن «نبرهن» للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً»[٣]. وذلك في إشارة نقدية إلى غياب التأثير النفسي والاجتماعي لمبدأ التوحيد الكلامي.

أمّا مع مطلع الثمانينيات فقد تصدى عدد من العلماء والمفكّرين للحديث بكثافة عن المدلولات الاجتماعية للتوحيد، ربما كان من المناسب أن نشير منها إلى كتابات السيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره (استشهد عام ١٩٨٠م) الذي كتب يقول نصاً: «إنّ أصول الدين الخمسة التي تمثّل على الصعيد العقائدي جوهر الإسلام والمحتوى الأساسي لرسالة السماء هي في نفس الوقت تمثّل بأوجهها الاجتماعية على صعيد الثورة الاجتماعية التي قادها الأنبياء الصورة المتكاملة لأسس هذه الثورة»[٤].

وعن التوحيد قال: «فالتوحيد يعني اجتماعياً أنّ المالك هو الله دون غيره من الآلهة المزيّفة»[٥]. على هذا المنوال راح يتقصّى الآثار الاجتماعية للتوحيد

---

(١) مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال، عطية سليمان أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥، ص١١٣ فما بعد.

(٢) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ترجمة محمود عباس، ص ١٧٨.

(٣) وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ص ٥٥.

(٤) الإسلام يقود الحياة، محمد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد، إيران، ص ٣٨.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٤.

في حياة المسلمين.

هذه العناية بالتوحيد نلمسها في تأكيد أئمّة أهل البيت وحثّهم على الأمر. يدخل رجل على الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فيسأله الإمام: ممن الرجل؟ يردّ عليه: من محبّيكم ومواليكم. فيوضّح له الإمام **أنّ محبي أهل البيت** عليهم السلام **على ثلاث طبقات، طبقة أحبّتهم في السرّ والعلانية فهم النمط الأعلى، وطبقة أحبّتهم في السرّ دون العلانية فهم النمط الأوسط، والثالثة أحبتهم في العلانية دون السرّ، فهم النمط الأسفل.**

أمام هذا التصنيف يقول الرجل للإمام: فأنا من محبّيكم في السرّ والعلانية. فما يكون من الإمام عليه السلام إلاّ أن يعاجله بأنّ لهؤلاء علامات. فيسأله الرجل: وما تلك العلامات؟

يجيبه الإمام عليه السلام جواباً يكشف عن سموّ مقام التوحيد والمعرفة التوحيدية الحقّة، حين يقول له: «**تلك خلال أولها أنّهم عرفوا التوحيد حقّ معرفته، وأحكموا علم توحيده. والإيمان بعد ذلك بما هو وما صفته، ثم علموا حدود الإيمان وحقائقه وشروطه وتأويله**»[1].

الطريف أنّه ليس في الرواية ذكر لأمر ثانٍ وثالث، لأنّه من أحكم أساس التوحيد وأوثق عراه يكون قد أحكم كلّ شيء، ولا يحتاج إلى شيء آخر.

فبالتوحيد تعرف النبوّة، فإذا عرف الله توصّل إلى معرفة الرسول، ومعرفة الرسول توصل الإنسان إلى معرفة الإمام. ولذلك جاء في دعاء المعرفة: «**اللهم عرّفني نفسك، فإنّك إن لم تعرّفني نفسك لم أعرف رسولك، اللهم عرّفني رسولك فإنّك إن لم تعرّفني رسولك لم أعرف حجّتك، اللهم**

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول، مصدر سابق، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٩. وفي الحديث غرر من معارف التوحيد لا تُصاب إلاّ في أقوالهم عليهم السلام.

**عرّفني حجّتك فإنّك إن لم تعرّفني حجّتك ضللتُ عن ديني»**[١].

وهذه المنهجية تعكس ـ بحسب المناطقة ـ الطريق اللمّي لا الطريق الإنّي.

فالنمط الأعلى من الشيعة هم من أحكمَ أساس التوحيد، بيدَ أنّ ما يبعث على الأسف في واقعنا المعاصر أنّ الإنسان ـ بل حتّى طالب العلم الديني ـ يعرف كلّ شيء إلاّ التوحيد؛ بزعم أنّه يكفيه أن يعرف بأنّ الله واحد، غافلاً عن أنّ هذا أمر يعرفه حتى وثنيّة العرب ووثنيّة البراهمة والبوذية والصابئة!

لقد كنتُ أراجع بحثاً تاريخياً عن الوثنيّة في نشوئها وتطوّر أفكارها وفرقها، فرأيت أنّ معارف البراهمة تضمّ بين دفّتيها حتى لفظ ﴿**لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ**﴾، ما يعني أنّهم يعترفون أنّه ليس كمثل الله شيء، بيد أنّهم تبنّوا من المعتقدات ما جعلهم وثنيّين[٢].

وعندما تجلس إلى المسيحيين تراهم لا يعدّون أنفسهم مشركين، والقرآن يقرّ هؤلاء في أصحاب الديانات التوحيدية بيد أنّه يسم واقعهم بالشرك، وهذا يكشف أنّ المسألة ليست مسألة فكر وحسب، بل هي واقع عمليّ أيضاً.

لقد جاء الإسلام لكي ينقّي الواقع الإنساني من الشرك في جميع مظاهره ومراتبه. وهذه عملية ليست يسيرة، لاسيّما وقد تظافرت الأحاديث في أنّ الشرك ينقسم إلى جليّ وخفيّ، وأنّه ذو مراتب كثيرة لا يسلم من جميعها إلاّالمخلصون، وأنّه أخفى من دبيب النمل على جبل الصفا في الليلة الظلماء، كما وصفه رسول الله صلى الله عليه وآله.

---

(١) مفاتيح الجنان، الطبعة المعربة، دار إحياء التراث العربي، ص ٥٨٨.

(٢) ينظر بحث السيد الطباطبائي عن نشأة الوثنية وتياراتها عند الصابئة والبرهمية والبوذية والعرب: **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، ج١٠، ص ٢٧٥ ـ ٢٨٧.

## التوحيد ودلالات المعنى

بعد أن انتهينا من البحث المنهجي المنظّم في التوحيد وأقسامه بودّي أن نلبث مجدداً مع معناه وما يرتبط بهذا المعنى. معنى التوحيد أن يعتقد الإنسان بأنَّ الله واحد لا شريك له. وأوّل ما يواجهنا في هذا التعريف هو معنى الوحدة، فما لم ندرك ما معنى أنّه واحد لا شريك له، وأيّ وحدة هذه التي نعنيها، لا يمكن إدراك بقية المسائل التي ترتبط بالموضوع.

قد يتصوّر بعض الناس أنّ هذه المقولة هي من قبيل توضيح الواضحات. ولكن المسألة ليست كذلك، فهذا البحث هو أس مسائل التوحيد والقاعدة التحتية التي ينهض عليها البناء.

عندما نقول إن الله واحد، فهل هذه الوحدة هي من سبيل أن نقول إنّ الكتاب واحد، وإذا ضُمَّ إليه آخر صار اثنين؟ أم ماذا؟

هذه مسألة مهمّة، حتّى ليكفي في أهمّيتها ـ وأهمّية بحوث التوحيد عموماً ـ أن نعرف أنّ هناك ما يناهز الخمسين خطبة من خطب «نهج البلاغة» أولى فيها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام هذا الموضوع أهمّية تفصيلية.

فها هو سيّد الموحدين الإمام أمير المؤمنين وهو في لجّة المعركة من يوم الجمل، وإذا برجل يسأله: يا أمير المؤمنين، أتقول إنّ الله واحد؟ فما كان من الناس إلاّ أن حملوا عليه، متذرّعين بأنّ الساحة ساحة معركة، والساعة ساعة حرب واصطلام سيوف، لا سؤال ومعرفة، وقالوا: يا أعرابي، أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم النفس؟ فقال أمير المؤمنين: «**دعوه، فإنّ الذي يريده الأعرابي هو الذي نريده من القوم**» علام نحاربهم؟ ألسنا نحاربهم على التوحيد الحقّ بمكوناته ولوازمه؟

ثمّ أوضح الإمام أمير المؤمنين للرجل: «**إنَّ القول في أنّ الله واحد، على**

**أربعة أقسام، فوجهان منها لا يجوزان على الله عزّ وجلّ، ووجهان يثبتان فيه»**[١] كما مرّ الحديث عن ذلك مفصّلاً في بحوث الكتاب.

في الاتّجاه ذاته الذي يوضّح أحديّة الله سبحانه وينفي عنه الوحدة العددية يقول الإمام عليّ بن أبي طالب في توحيد الصفات: «**فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزَّأه، ومن جزَّأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدَّه فقد عدَّه»**[٢] «**ومن عدَّه فقد أبطل أزله»**[٣].

تعكس المقولات داخل سياق كلام الإمام تسلسلاً منطقياً رهيباً، فكلّ واحدة منها تكون ـ بتعبير المناطقة ـ حدّاً أوسط لإثبات التالي منه. فهي مُرتبة ترتيباً رياضياً، فكما أنّ الثلاثة تأتي بعد الاثنين، والأربعة بعد الثلاثة، ولا يمكن للستّة أن تأتي بعد الأربعة مباشرة، فكذلك جُمل الإمام عليه السلام منتظمة في سياق من الوحدة المنطقية الرياضية، لإثبات أنّ الله واحد لا كالعدد.

فالله واحد، ولكن لا بتصوّر أنّك إذا وضعت شيئاً بجانبه يمكن أن يكون اثنين، فإذا ما اعتقدت بمثل هذه الوحدة في الله، فقد صار حادثاً، وإذا ما صار حادثاً فإنّه يحتاج إلى محدث. فما تعتقد بوحدته العددية فهو ليس الله، لأنّ الله لا يحتاج إلى من يخلقه، وإذا احتاج فهو ليس الله.

بتعبير آخر: إذا بطل أزله صار حادثاً، وإذا صار حادثاً احتاج إلى من يحدثه، وعندئذ سيكون مخلوقاً لا خالقاً.

لو رجع الإنسان إلى نفسه، بل لو رجعت أكثرية البشرية الموحّدة إلى

---

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٣، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة الأولى، طبعة صبحي الصالح، ص ٣٩ ـ ٤٠.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة: ١٥٢.

نفسها، لرأت أنّ التصوّر الذي يسكن ذهنها عن واحدية الله يتمثل بالوحدة العددية، وذلك على غرار أن نقول: هذا الكتاب واحد.

ومعنى الوحدة العددية أنّه بالمقدور أن يضاف إلى هذا الواحد واحد فيكونا اثنين، ثم يضاف إليهما واحد آخر فتكون ثلاثة، وهكذا.

إنّ الأعداد مهما كبرت فهي تعود إلى الواحد، وتنشأ من مضاعفة الواحد. فما الخمسة إلاّ تكرار الواحد خمس مرّات، والعشرة ما هي إلاّ تكرار الواحد عشر مرّات. ومن جهة أخرى، إنّ من خصائص الأعداد أنّه لا يمكن بلوغ الرقم اللاحق إلاّ إذا انتهى الرقم السابق. فما لم ينتهِ الاثنان لا يمكن الوصول إلى الثلاثة. ومتى تصل إلى الأربعة؟ عندما تنتهي الثلاثة، وإلى الخمسة؟ عندما تنتهي الأربعة. وهكذا.

فما لم يكن للسابق حدّ محدود لا تصل النوبة إلى اللاحق، وإلاّ إذا كان السابق لا حدَّ له فلا تصل النوبة إلى الذي بعده. يقول الإمام أمير المؤمنين: «**ومن أشار إليه فقد حدَّه**» فهو هنا موجود وهناك غير موجود، فهو إذن محدود، أمّا إذا لم يكن محدوداً فلا تمكن الإشارة إليه.

يضيف في التسلسل المنطقي ذاته: «**ومن حدَّه فقد عدَّه**» وإذا عدَّه فقد أبطل أزله.

فإذا ما اعتقد الإنسان بأنّ الله واحد عدديّ فقد حدده، وإذا حدَّده فقد أشار إليه، وإذا أشار إليه فقد جهله، مع أنّ المفروض أنّ «**أوّل الدين معرفته**» كما يقول الإمام أمير المؤمنين مطلع الخطبة.

إنّ الواقع الذي يستشري بيننا ـ نحن المسلمين ـ هو الجهل بالتوحيد، وغياب المعرفة فيه، وفي الحديث: «**ولا يعقل من لا يعلم**»[1] وإذا لم يعلم

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

الإنسان فلا يفهم «**ومن لم يعلم لم يفهم**»[١]، وإذا لم يعقل فلا يصلح له أمر «**لا يصلُحُ من لا يعقل**»[٢].

## التوحيد بين اللفظ والمعرفة

عند هذه النقطة أودّ أن ألبث قليلاً عند الأذكار التوحيدية وما جاء فيها من ثواب عظيم، حتى روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**خير العبادة قول لا إله إلا الله**». فهل هناك شروط في المعرفة لتحقق هذا الثواب وصدق العنوان؟

في كتاب «الكافي»[٣] وفي مقدّمة كتاب «التوحيد» للشيخ الصدوق، وكتب عديدة أخرى، أحاديث كثيرة عن ثواب الموحّدين والأذكار التوحيدية؛ منها:

«**ما من شيء أعظم ثواباً من شهادة أن لا إله إلاّ الله**»[٤].

وكذلك «**ثمن الجنة لا إله إلاّ الله والله أكبر**»[٥].

وصيغ أخرى كثيرة تشابهها وتزيد عليها؛ ما يفيد أنّ شهادة «لا إله إلاّ الله» إذا وضعت في ميزان الإنسان فلا يحتاج إلى شيء آخر لأنّها أثقل شيء فيه، وأن من أتى بها فإنّ القرآن والنبيّ وأهل بيته يضمنون له الجنة.

لكن ليس من الإنصاف أن يظنّ المسلم أنّ الأمر يقتصر على مَسك

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٦.

(٣) الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٨ هـ )، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ، ج٢، كتاب الدعاء، ص ٥١٥ ـ ٥٢١.

(٤) المصدر السابق، ص ٥١٦.

(٥) المصدر السابق، ص ٥١٧.

المسبحة والتلفّظ بهذه الأذكار الكريمة وحسب. لا ريب في أنّ ثواباً يتحقّق على الذكر القوليّ واللسانيّ يتناسب مع شروط الذاكر، لكن بلوغ مقام الموحّدين لا يتوقّف على الذكر اللفظيّ وحده، ولا على لقلقة اللسان وحسب، بل الأمر مرهون بشروطه، والمعرفة التوحيدية من شروطه؛ لذلك جاء في الحديث الشريف: «**أفضل العبادة العلم بالله**»[١].

أما وإنّ الإنسان تذهب به أوهامه هذا المنحى وذاك في واحدية الله وصفاته وبقية أقسام التوحيد ومراتبه، وما يرتبط به ويترتّب عليه من لوازم في نفسه وفي بقيّة الأصول ثمّ يطمح أن يرتقي تلك المرقاة، فلا أظنه قد أنصف نفسه، وفي الحديث: «**ومن هجم على أمر بغير علم جدع أنف نفسه**»[٢].

في ضوء ذلك كلّه نرجو العناية بما مرّ من بحوث، والتعامل معها بصورة جادّة، عسى أن تستضيء حياتنا جميعاً بنور المعرفة التوحيدية، وتستقيم على شرع الله جلّ جلاله.

---

(١) تحف العقول، مصدر سابق، ص ٣٦٤.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٥٦.

# الفهارس التفصيلية

- فهرس الآيات
- فهرس الأحاديث
- فهرس المصطلحات
- فهرس الأعلام
- فهرس المصادر
- فهرس الموضوعات

# فهرس الآيات

## النساء



## المائدة

## التوبة



## يونس



## هود



## يوسف



## الرعد

## إبراهيم



## الحجر



## النحل



## الإسراء

## الحجّ



## المؤمنون



## النور



## الفرقان



## النمل

## القصص



## العنكبوت



## الروم



## لقمان



## السجدة



## الأحزاب

### سبأ



### فاطر



### يس



### الصافّات



### ص



### الزمر

## غافر



## فصّلت



## الشورى



## الزخرف

## الدخان



## الجاثية



## محمد



## ق



## الذاريات



## الطور



## النجم

### القمر



### الرحمن



### الواقعة



### الحديد



### المجادلة



### الحشر

## النازعات



## التكوير



## الانشقاق



## البروج



## الفجر



## العلق



## القدر



## الإخلاص

# فهرس الأحاديث

# فهرس الأبيات الشعرية

# فهرس المصطلحات

# فهرس الأعلام

## ط الذوات المقدّسة

## سائر الأعلام

# فهرس المصادر


١. **الاحتجاج**، للطبرسي ١٠٠

٢. **إرشاد القلوب**، ٦

٣. **إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل**، ٣٦١

تأليف القاضي السيّد نور الله الحسيني المرعشي التستري (ت: ١٠١٩هـ)، مع تعليقات للسيد شهاب الدين الحسيني المرعشي النجفي، قم.

٤. **الأربعون حديثاً**، ٢٦٣

الإمام الخميني، تعريب السيد محمد الغروي، مؤسسة دار الكتاب الإسلامي.

٥. **إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين**، ٣٧٢، ٤٠٢، ٤٠٥

جمال الدين المقداد بن عبدالله السيوري الأسدي الحلّي، تحقيق السيّد مهدي رجائي، قم ١٤٠٥هـ.

٦. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، ٤٥٦

فهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ٢، بيروت، ١٩٨١.

٧. **الإسلام يقود الحياة**، ٤٥٧

الشهيد محمد باقر الصدر، طبعة وزارة الإرشاد.

٨. **الإشارات والتنبيهات**، ٢٥٣، ٢٦٥

للشيخ أبي علي حسين بن عبدالله بن سينا، مع الشرح للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلاّمة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم ١٤٠٣هـ.

٩. **الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل**، ١١٨، ١٢٤، ١٦٤، ١٦٩، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٣٧، ٢٤٧، ٣٢٧، ٣٣٣، ٣٣٦، ٣٤٥، ٣٧٣، ٣٨٢، ٣٨٨

محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤٠٩هـ.

١٠. **أمالي الطوسي،** ٦

١١. **الإنسان والقضاء والقدر،** ٤٥٦

مرتضى مطهري، ترجمة محمد علي التسخيري، الطبعة الثانية، دار التعارف، لبنان، ١٩٨١.

١٢. **أوائل المقالات في المذاهب المختارات،** ١٣٠، ٣٣١، ٣٣٧، ٤٢٧

تأليف فخر الشيعة أبي عبدالله محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي الملقّب بالشيخ المفيد، المتوفى ٤١٣هـ، طبعة واعظ جرداني.

١٣. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار،** ٧، ٢٣، ٥٢، ٧٩، ١١١، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠١، ٢٠٧، ٢١٣– ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢٣، ٢٣٩، ٢٤٥، ٣٢٣، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٧، ٣٥٦، ٣٩١، ٤١٤، ٤١٧، ٤٢١، ٤٤٦ – ٤٤٨، ٤٦١

الشيخ محمد باقر المجلسي، بيروت ١٩٨٣.

١٤. **بحث حول الإمامة،** ٣١٣

نصّ الحوار مع السيد كمال الحيدري، حاوره جواد علي كسّار، الطبعة الثانية، مؤسسة الثقلين ـ دار الصادقين، بيروت ١٩١٩هـ

١٥. **بحث في مناهج المعرفة،** ٢٢٨، ٢٥٣

مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلامي، السيد كمال الحيدري، قم ١٤١٥هـ.

١٦. **بحوث في الملل والنحل،** ١٣٠، ١٣٢، ١٣٣، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٩، ١٤٠، ١٤١، ١٥٩، ١٦٤، ١٦٥

دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية، جعفر السبحاني، الطبعة

الثانية، قم ١٤١١هـ.

١٧. **بحوث في علم الأصول**، ٣٦٧

مباحث الدليل اللفظي، تقريراً لأبحاث سيّدنا واُستاذنا الشهيد السعيد آية الله العظمى السيّد محمد باقر الصدر، السيد محمود الهاشمي، قم ١٤٠٥هـ.

١٨. **البداية والنهاية**، ١٤١

١٩. **البرهان في تفسير القرآن**، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٢، ٣٤٩

المحدِّث السيّد هاشم البحراني، مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٤١٩هـ.

٢٠. **تاج العروس من جواهر القاموس**، ٣٢٠

محمّد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق مصطفى حجازي، دار الهداية، مصر ١٣٠٦هـ.

٢١. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ٤٥٧

محمد إقبال، ترجمة محمود عباس.

٢٢. **تحف العقول عن آل الرسول** صلى الله عليه وآله، ٦، ٧، ٨، ١٤، ١٧٥، ٤٣٩، ٤٥٣، ٤٥٨، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤

الشيخ الحسن بن علي بن شعبة الحراني (ت: ٣٨١ هـ )، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ.

٢٣. **تعليقة على نهاية الحكمة**، ١١١، ١٧٨، ٢٠٦، ٢٢٥

محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة طريق الحق، قم، ١٤٠٥.

٢٤. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ٣٣٩

د. عماد الدين خليل، ١٩٧٥.

٢٥. **تفسير التاريخ**، ٣٣٩

عبد الحميد صديقي، ترجمة د. كاظم الجوادي، الكويت ١٩٨٠.

٢٦. **تفسير الصافي**، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧

المولى محسن الملقّب بالفيض الكاشاني (ت: ١٠٩١هـ) مؤسسة الأعلمي، بيروت ١٩٧٩.

٢٧. **تفسير القرآن الكريم المشهور بتفسير المنار** للشيخ محمد عبده، ٣٤١

٢٨. **تفسير القمي**، ٤١، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣١٧، ٣٥٠

لأبي الحسن علي بن إبراهيم القمي، تصحيح وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة الرابعة، قم ١٩٨٨.

٢٩. **التفسير الكبير**، ٢٧٧، ٣٣٠

للإمام الفخر الرازي، الطبعة الثانية، طهران.

٣٠. **تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل**، ١٩٨، ٤١١، ٤٣٠

للإمام الفخر الرازي، بالإضافة إلى رسائل وفوائد كلامية، الخواجة نصير الدين الطوسي (٥٩٧ ـ ٦٧٢هـ)، إعداد عبدالله نوراني، طهران ١٩٨٠.

٣١. **التلويحات**، ٢٥٢

٣٢. **التنظيم الموضوعي لنهج البلاغة**، ٤٣١

علي أنصاريان، طهران ١٩٧٨، منشورات جهان.

٣٣. **تهذيب اللغة**، ٣٢٠

الأزهري، القاهرة ١٩٦١.

٣٤. **التوحيـــد**، ٧، ١٨، ٣١، ٤١ – ٤٥، ٤٩، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٥، ٩٤، ٩٦، ٩٧، ١٠٤، ١٤٧، ١٤٨، ١٥١، ١٧١، ١٧٤، ٣٣٨، ٣٤٣، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٨١، ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٧، ٤٠٦، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٦، ٤١٧، ٤٢١، ٤٥٤

الشيخ الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت.

٣٥. **الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني**، ٤٥٦

بقلم الشيخ محمد عبده، سلسلة كتاب الهلال.

٣٦. **ثلاث رسائل لشيخ الإشراق**، ٢٥٢

٣٧. **جامع مسلم**، طبعة مصر، ١٩٣.

٣٨. **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، ١١٦، ١١٧، ١٥٥، ١٥٦، ١٨٢، ١٨٩، ١٩٧، ٢٠١، ٢٠٥، ٢٢٤، ٢٢٩– ٢٣٦، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٦، ٢٦٠، ٢٨٥، ٣١٠، ٣٥٩، ٣٦٦، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٥، ٤١٠، ٤٢٤، ٤٢٧، ٤٢٨

صدر الدين محمد الشيرازي (ت: ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت ١٤١٠هـ.

٣٩. **الخصال** للصدوق، ٦، ٤٧

٤٠. **الدر المنثور في التفسير المأثور**، ٣٠٧، ٣١٠، ٣١٧، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٤٦، ٣٤٧

للإمام عبد الرحمن جلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت ١٤٠٣هـ.

٤١. **درس الابيستيمولوجيا أو نظرية المعرفة**، ١٥٧

عبد السلام بن عبد العالي وسالم يفوت، الطبعة الثانية، بغداد ١٩٨٦.

٤٢. **رؤية القرآن التاريخية**، ٣٤١

يعقوب جعفري، طهران ١٩٨٥، بالفارسية

٤٣. **الرسائل الكبرى** لابن تيمية، ١٦٩

٤٤. **رسالة التشيّع في العالم المعاصر**، ١٦٨

السيّد محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت ١٤١٨ هـ.

٤٥. **رسالة الردّ على الدهريين**، ٤٥٦

السيد جمال الدين الأفغاني، منشورة في كتاب: الثائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني، بقلم الشيخ محمد عبده، سلسلة كتاب الهلال.

٤٦. **رسالة القرآن**، ٢٣١، ٢٥٣

آية الله عبد الله جوادي آملي، مؤسسة رجاء الثقافية، طهران ١٩٩١، بالفارسية

٤٧. **رسالة لقاء الله**، ١٨٤ للميرزا جواد ملكي تبريزي، قم ١٤٠٥.

٤٨. **رسالتان في البداء**، ٣٢١، ٣٤٤، ٣٤٦، ٣٤٩

تأليف: الشيخ محمدجواد البلاغي (١٢٨٢ـ١٣٥٢هـ)، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٣١٧ ـ ١٤١٣هـ)، إعداد السيد محمد علي الحكيم، قم ١٤١٤هـ.

٤٩. **روضة الواعظين**، ٦

٥٠. **سنن الترمذي**، ٣٣٦، ٣٤٧

٥١. **سنن ابن ماجه**، ٣٣٦

٥٢. **شرح الأسماء أو شرح دعاء الجوشن الكبير**، ٩٧

للحكيم المتأله المولى هادي السبزواري (١٢١٢ـ ١٢٨٩هـ)، تحقيق الدكتور نجف قلي حبيبي، منشورات جامعة طهران، طهران ١٩٩٣.

٥٣. **شرح الأصول الخمسة**، ١٣٢، ١٤٠

٥٤. **شرح تجريد العقائد**، ٣٦٠، ٣٨٢

علاء الدين علي بن محمد القوشجي (ت: ٨٧٩هـ) طبعة حجرية، منشورات الرضي ـ بيدار ـ عزيزي.

٥٥. **شرح الحكمة المتعالية للأسفار العقلية الأربعة**، ٨٧

آية الله عبدالله جوادي آملي، بالفارسية.

٥٦. **شرح القيصري على فصوص الحكم**، ٢٣٢، ٢٤٨، ٢٥١، ٢٦١

للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، شرح داود بن محمود القيصري، طبعة قم ١٩٨٤.

٥٧. **شرح المنظومة** للسبزوارى، ٨٣، ٩٨، ١٣٣، ١٩٣، ٢٢٦، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٦، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦١، ٢٨٤، الطبعة الحجرية.

٥٨. **شرح عقائد الصدوق أو تصحيح الاعتقاد**، ٣٣١

الشيخ المفيد محمد بن النعمان (ت: ٤١٣هـ) المطبوع مع: أوائل المقالات في المذاهب المختارات للشيخ المفيد أيضاً، طبعة قم (دون تاريخ).

٥٩. **شرح غرر الفوائد،** ١٧٩ للحاج ملاّ هادي السبزواري.

٦٠. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام،** ٣٦٠، ٣٨٢

عبد الرزاق اللاهيجي (ت: ١٠٥١هـ)، طبعة حجرية.

٦١. **الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية،** ١١٢

محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تعليق وتصحيح وتقديم السيد جلال الدين الاشتياني، مؤسسة النشر الجامعي، الطبعة الثانية، مشهد، ١٩٨١.

٦٢. **الشيعة: نص الحوار مع المستشرق كوربان،** ٢٢٧

ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أمّ القرى، الطبعة الثانية، بيروت ١٤١٨هـ.

٦٣. **الصحاح،** ٣٢٠

لإسماعيل بن حمّاد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٤٠٤هـ.

٦٤. **ظهور الحضارات وأفولها من وجهة قرآنية،** ٣٤١

علي كرمي، قم ١٩٩١، بالفارسية.

٦٥. **عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى،** ٣٣٨

تأليف السيّد مرتضىالعسكري، مقدّمة الشيخ محمدجواد مغنية، ط٦، ١٤١٣هـ.

٦٦. **عدّة الداعي،** ٦

٦٧. **علل الشرائع،** ٦، ٤٣٩

٦٨. **عليّ والفلسفة الإلهية،** ١٠٠، ٢٢٧

السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الثقلين الثقافية، بيروت.

٦٩. **غرر الفرائد وشرحها،** ٢٢٦، ٢٤٩ للحكيم السبزواري.

تعليق الشيخ حسن زادة آملي، تحقيق مسعود طالبي، طهران ١٤١٣هـ.

٧٠. **الفتوحات المكية**، ٢٢٩، ٢٥٨
محيي الدين بن عربي، تحقيق وتقديم د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٤٠٥هـ.
٧١. **فصوص الحكم**، ٢٢٩، ٢٥٠، ٢٥٨، ٢٦١
للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، طهران ١٩٨٧.
٧٢. **فلسفة السهروردي**، ٢٥٣ (بالفارسية)
٧٣. **القادر والموجب بين الفلاسفة والمتكلِّمين وأهل الأديان**، ٣٦٨
٧٤. **القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية**، ١٧٨
غلام حسين إبراهيمي دنياني، الطبعة الثانية، طهران ١٩٨٧، بالفارسية.
٧٥. **الكافي**، ١٤، ٢١، ٢٩، ٣٠، ٤٠، ٤١، ٤٤، ٦٩، ٧٢، ٧٨، ٩٤، ٩٥، ١٠٢، ١٠٤، ١٢٠، ١٢١، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٦، ٢٠٢، ٢١١، ٢١٢، ٢١٥، ٢١٨، ٢٢٣، ٢٦٢، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٣٢ – ٣٤٦، ٣٥٠، ٤٤٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٦٣
محمد بن يعقوب الكليني الرازي (ت ٣٢٩ هـ )، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٨٨ هـ.
٧٦. **الكافي: الأصول والروضة**، ١٧٦
شرح جامع للمولى محمد صالح المازندراني، مع تعاليق علمية للميرزا أبي الحسن الشعراني، تحقيق علي أكبر الغفاري، طهران ١٣٨٤هـ.
٧٧. **الكتاب التذكاري عن العلاّمة الطباطبائي**، ٢٢٧، ٢٣١
بحث الشيخ حسن زادة آملي، بالفارسية (دوّمين يادنامه علاّمه طباطبائي).
٧٨. **الكشاف عن دقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ٣٩٨
جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت: ٥٢٨هـ)، طبعة بيروت، دار الكتاب العربي.

٧٩. **كشف الفوائد في شرح قواعد العقائد،** ٣٦٠، ٤٢٧، ٤٢٩

للمحقِّق الطوسي والعلاّمة الحلّي، تحقيق وتعليق الشيخ حسن مكي العاملي، دار الصفوة، بيروت ١٤١٣هـ.

٨٠. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،** ١٩٨، ٢٠٠، ٢١٦، ٣٨٨، ٤٠٢، ٤٠٥

العلاّمة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ)، تحقيق حسن حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٧هـ.

٨١. **كشكول البهائي،** ٢٢٦طبعة نجم الدولة، الطبعة الحجرية.

٨٢. **لسان العرب،** ٣٢٠

ابن منظور (٦٣٠ ـ ٧١١هـ)، لدار احياء التراث العربي، بيروت ١٤١٦هـ.

٨٣. **المبدأ والمعاد،** ٢٠٦

صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مقدّمة وتصحيح سيِّد جلال الدين آشتياني وتمهيد للسيِّد حسين نصر، منشورات الجمعية الفلسفية في ايران.

٨٤. **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير** للشيخ ابن باديس، ٣٤١

٨٥. **المجتمع والتاريخ،** ٣٣٩

الشيخ مرتضى مطهري، طهران، ١٤٠٢هـ.

٨٦. **مجمع البيان في تفسير القرآن،** ٦

الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبري، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت.

٨٧. **محاضرات في أصول الفقه،** ٣٦٩

محمد إسحاق الفياض، تقريرات أبحاث السيّد أبي القاسم الخوئي.

٨٨. **المدرسة القرآنية،** ٣٣٩، ٣٤١

محاضرات السيد محمد باقر الصدر، بيروت ١٤٠٠هـ.

٨٩. **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول،** ١٧٤

المولى محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، الطبعة الثانية، طهران ١٤٠٤هـ.
٩٠. **المسار الثقافي بين المعتزلة والشيعة منذ البداية حتى عصر الشيخ المفيد،** ١٣١
رسول جعفريان، نقله إلى العربية خالد توفيق، منشورات مؤسسة الشيخ المفيد، قم ١٤١٣هـ.
٩١. **المستدرك،** ٣٣٦، ٣٤٦
٩٢. **مشكلة الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال،** ٤٥٧
عطية سلمان أبو عاذرة، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٥.
٩٣. **مصباح الشريعة،** ٦
٩٤. **المصباح المنير،** ٣٢٠
الفيومي، الطبعة الثانية، القاهرة ١٩٣٩.
٩٥. **المطالب العالية من العلم الإلهي،** ٣٦٨
تأليف فخر الدين الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٧هـ.
٩٦. **المعاد،** ٤٣٧
مرتضى مطهري، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، إيران.
٩٧. **المعجم الفلسفي،** ٧٦، ١٥٧، ٢٤٤، ٣٣٩
د. جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٨٢.
٩٨. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم،** ٣٢١
محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الإيرانية الثانية، طهران ١٩٩٥.
٩٩. **المعجم الوسيط،** ٣٢٠
مجمع اللغة العربية بالقاهرة، الطبعة الخامسة، طهران ١٤١٦.
١٠٠. **معجم مقاييس اللغة،** ٣٢٠

ابن فارس، القاهرة ١٣٦٦هـ.
١٠١. **مفاتيح الجنان**، ٨٢، ٤٥٩ الطبعة المعربة، دار إحياء التراث العربي.
١٠٢. **المفردات في غريب القرآن**، ٣٥٧، ٣٨٦
الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني.
١٠٣. **معاني الأخبار**، ٤٤، ٨٤
١٠٤. **مقالات الإسلاميين** لأبي الحسن الأشعري، ١٣٢، ١٣٣
١٠٥. **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى**، ٨١، ٨٢، ٤٢٤، ٤٣١، ٤٣٢
سلسلة بحوث ودراسات، تحقيق الدكتور فضلة شحادة، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت، لبنان، ١٩٨٦.
١٠٦. **الملل والنحل** للشهرستاني، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٩، ٣٦٨، ٣٨٢
١٠٧. **المنطق**، ٢٤٨ للشيخ محمد رضا المظفر، تصوير على الطبعة الثالثة.
١٠٨. **المنهج الجديد في تعليم الفلسفة**، ١٨١
محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم ١٤٠٩هـ.
١٠٩. **منية المريد**، ٦
١١٠. **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، ١٣٢
للباحث العلاّمة محمد علي التهانوي، تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، بيروت، ١٩٩٦.
١١١. **الميزان في تفسير القرآن**، ٦، ٤١، ٥٤، ٥٦، ٦٥، ٦٧، ٦٩، ٧١، ٧٤، ٨٤، ٨٥، ٩٤، ٩٥، ١٠٠، ١١١ – ١١٦، ١١٩، ١٢٦، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٩، ١٧٠، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٠، ١٩٢، ٢١٧، ٢٣٦، ٢٦٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٦– ٢٧٨، ٢٨١، ٢٨٣، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٧ – ٣٠٨، ٣١١، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٣، ٣٣٢، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٧، ٣٤٠، ٣٤٢، ٣٤٨،

٣٥٠، ٣٩٦، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠١، ٤٣٧، ٤٣٩، ٤٤٦، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٩

العلاّمة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان (تصوير على الطبعة البيروتية الثالثة، ١٩٧٤).

١١٢. **ميزان الاعتدال** للذهبي، ١٣٥.

١١٣. **النظرة الدقيقة في قاعدة بسيط الحقيقة**، ٥٨، ٥٩

محمود شهابي الخراساني، طهران.

١١٤. **نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي**، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٤

عبد الزهرة البندر، النجف الأشرف، ١٣٩٥هـ

١١٥. **نفحات الأزهار في خلاصة عبقات الأنوار**، ٧٨

السيد علي الحسيني الميلاني، قم ١٤١٤ هـ.

١١٦. **نهاية الحكمة**، ١٢٢–١٢٥، ١٢٨–١٣٠، ١٣٥، ١٣٧، ١٤٤، ١٥٢، ١٥٩، ١٧١، ١٧٧، ١٧٩، ١٩٠، ١٩٥، ٢٢٤، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٤٤– ٢٤٥، ٢٤٨، ٢٥٣–٢٥٩، ٢٦٨، ٢٧٣ – ٢٧٥، ٢٨٤، ٢٩٣، ٣٣٤، ٣٦٥، ٣٦٨، ٣٧٤، ٣٧٦، ٣٧٧، ٤٠٧

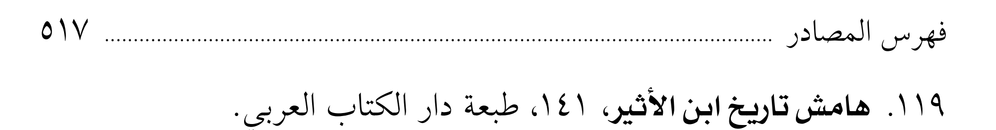
السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٥ هـ.

١١٧. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، ٣٣٦

للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري.

١١٨. **نهج البلاغة**، ٩، ١٠، ١٣، ١٨– ٢٤، ٢٨، ٤٣، ٥٢، ٧٠، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٨٢، ٨٤، ١٠٢، ١٠٣، ١١٣، ١٤٤، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٣، ١٧٥، ١٨٢، ١٨٦، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٦، ٢٢٥، ٢٢٨، ٣٨٠، ٣٨٥، ٣٨٧، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٦، ٤٣١، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٦٠، ٤٦١

طبعة صبحي الصالح، بيروت، ١٩٦٧.



١١٩. **هامش تاريخ ابن الأثير**، ١٤١، طبعة دار الكتاب العربي.

١٢٠. **وجهة العالم الإسلامي**، ٤٥٧، مالك بن نبي.

١٢١. **وسائل الشيعة**، ١٨٤، ٤٤٥

محمد بن الحسن الحر العاملي (ت: ١١٠٤ هـ) مؤسسة آل البيت لإحياء التراث.

**ملاحظة:** الكتب التي لم تفتقر إلى التوثيق عدنا إليها بالواسطة.

# فهرس الموضوعات

## البحث الثاني: التوحيد الواحدي



## البحث الثالث: التوحيد الأحدي

## القسم الثاني
## التوحيد الصفاتي

### البحث الأول: نظريات المسلمين في الصفات

## البحث الثاني: تحديدات منهجية في معرفة الصفات

## البحث الثالث: الحياة



## البحث الرابع: العلم
## الفصل الأول: علم الله بذاته



## الفصل الثاني: العلم الذاتي

## الفصل الثالث: العلم الفعلي

## الفصل الرابع: البداء في القرآن والسنّة

## البحث الخامس: القدرة

## البحث السادس: السمع والبصر

## الخاتمة

## ارتباط التوحيد بحياتنا العامة



## الفهارس التفصيلية